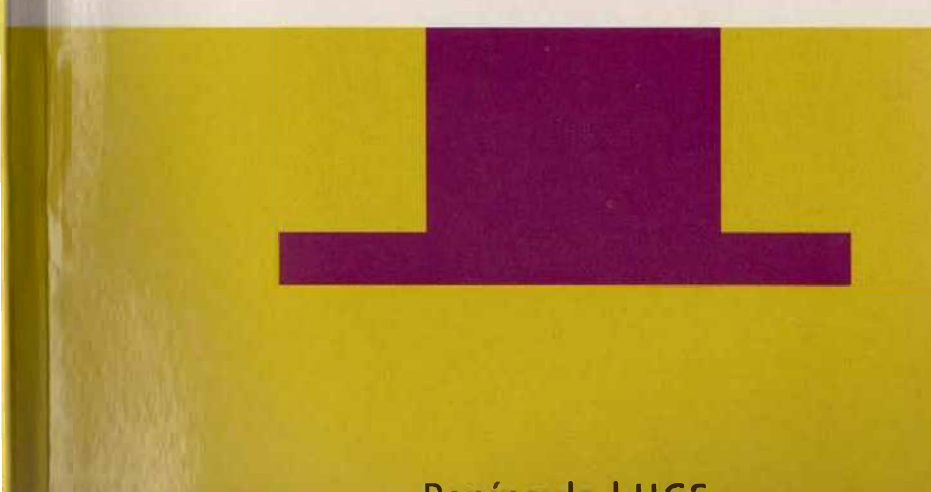
Anthony Pagden

La Ilustración y sus enemigos

Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad



326

Anthony Pagden La Ilustración y sus enemigos

¿Qué es la Ilustración? La respuesta a la pregunta que J. F. Zöllner se planteó en 1783 casi de pasada sigue siendo, hoy por hoy, uno de los retos principales para definir nuestra identidad intelectual. En este libro, Anthony Pagden, conocido especialista en los orígenes históricos de la modernidad intelectual, se propone defender la Ilustración frente a los ataques de sus críticos tradicionalistas y postmodernos. Para ello nos ofrece una breve genealogía de la Ilustración en la que tiene un papel fundamental la tensión entre los epicúreos del siglo XVII (Grocio, Hobbes y Locke) y los estoicos de la siguiente generación (Shaftesbury, Pufendorf y Kant). ❧ Frente a los críticos que sólo ven en la Ilustración una dañina secularización y mecanización del mundo, Pagden insiste en que el esfuerzo se puso en la recuperación de muchas de las ideas generales de los estoicos. Esta misma tensión reaparece, según Pagden, en el debate sobre la modernidad y sobre sus implicaciones políticas a escala global. ❧

9 788483 074404

19

Península HCS

ANTHONY PAGDEN

LA ILUSTRACIÓN Y SUS ENEMIGOS

DOS ENSAYOS SOBRE LOS ORÍGENES DE LA MODERNIDAD

EDICIÓN, TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN
DE JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ

EDICIONES PENÍNSULA

Barcelona

Primera edición: enero de 2002.
© Anthony Dermer Robin Pagden y
José María Hernández Losada, 2002.
© de esta edición: Ediciones Península s.a.,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l.,
Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.
Impreso en Domingraf, Pol. Ind. Can Magarola,
Pasaje Autopista, nave 12, 08100 Mollet del Vallès.
DEPÓSITO LEGAL: B. 47.198-2001.
ISBN: 84-8307-444-0.

CONTENIDO

Introducción, por JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ 7

LA ILUSTRACIÓN Y SUS ENEMIGOS

Prefacio 23
LA IDENTIDAD HUMANA 31
EL COSMOPOLITISMO ILUSTRADO 79
Conclusión 121
Noticia bibliográfica 129

INTRODUCCIÓN

por

JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ

Este libro empezó a gestarse durante una estancia del profesor Anthony Pagden en la Universidad Nacional de Educación a Distancia el último trimestre del curso 1998-1999. Gracias a la colaboración de la Fundación del entonces Banco Bilbao-Vizcaya, ahora BBVA, fue posible contar con su presencia en Madrid y realizar un ciclo de conferencias en torno al tema «La Ilustración y sus enemigos». El título de este libro, pues, sigue siendo fiel al proyecto inicial, aunque, lógicamente, su contenido ha ido tomando después su forma definitiva.* Estas primeras conferencias tenían por objeto revisar, desde la perspectiva de la historia intelectual, la noción de «Ilustración» que utilizan sus críticos tradicionalistas y postmodernos. El interés suscitado hizo más fácil mi siguiente tarea: convencer al profesor Pagden para que transformase aquellas conferencias en la obra que el lector tiene ahora en sus manos. Dos nuevas oportunidades de diálogo intelectual cooperaron en esta dirección. La planificación del nº 15 de la *Revista Internacional de Filosofía Política* («Ideales políticos de la humanidad», Madrid, julio de 2000) y el Seminario Público de la Fundación Juan March («El pasado y sus críticos», mayo de 2001). Se trata, pues, de un libro breve, que en su mayor parte es fruto de un conjunto de in-

* Quiero agradecer a Fernando Quesada, entonces director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED, la confianza depositada en mí para la organización de dicho ciclo y también el estímulo recibido de parte de Javier Muguerza. De forma muy especial, quiero dar las gracias a Juan García-Morán Escobedo, también compañero de este mismo Departamento, por el apoyo prestado en todo momento. Los textos aquí editados son el resultado de una reelaboración posterior de las conferencias dictadas durante dicho período. Su traducción y organización han sido posibles gracias a la colaboración del profesor Anthony Pagden. Vaya para él mi más sincero reconocimiento por el resultado final.

tervenciones públicas y que conserva, por tanto, una buena parte de su tono oral, que no es otro que el tono ilustrado que trata de establecer la complicidad con el lector a partir de una historia crítica y nunca meramente descriptiva.

Anthony Pagden se formó en el Oxford de los años setenta, cuando ejercían allí su magisterio filósofos de la talla de Isaiah Berlin, Stuart Hampshire o Bernard Williams. No es casual que su obra esté plagada de preguntas y retos para la filosofía moral y política. Ya en su primer libro, *La caída del hombre natural* (*The Fall of Natural Man*, 1982), se propuso explorar el modo en que los europeos, empezando con los teólogos españoles del siglo XVI, se enfrentaron a los problemas intelectuales que derivaron del descubrimiento de América.[1]

Este descubrimiento de un mundo hasta entonces no compartido supuso todo un redescubrimiento del viejo mundo de los europeos. De ahí la noble búsqueda de un terreno en común para la comprensión intercultural. En sus trabajos como historiador, Pagden nos dice que estos problemas pasaron a formar parte de la identidad europea, que se convirtieron en el distintivo de nuestra modernidad intelectual. Lo malo es que esta legítima demanda de un terreno en común para la comprensión intercultural fue satisfecha en la práctica con la imposición de una historia común pero, una vez más, escasamente compartida.

En cierto modo, este ha seguido siendo el tema de fondo de la mayor parte de sus investigaciones. Podemos decir que se trata de una obra que conecta un problema tan característicamente europeo, el de la inconmensurabilidad de las culturas, con la búsqueda igualmente europea de un principio que permita la comprensión universal de estas mismas culturas. La conclusión que nos ofrece Pagden, como acabo de señalar, es que ésta y otras preguntas similares conforman nuestra propia identidad intelectual y que el mejor modo de apreciarlo es reconstruyendo la historia de las «Ciencias del Hombre»—*les sciences morales et politiques*—que derivaron justamente de ese encuentro ini-

1. Véase al respecto la entrevista realizada por J. M. Hernández y J. Rodríguez Feo, «Antropología Histórica y Filosofía Política. (Una conversación con Anthony Pagden)», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 1, abril 1993, pp. 153-164.

cial entre *El Viejo Mundo y el Nuevo*, para servirnos ahora del título de un conocido ensayo de John Elliot, uno de los historiadores contemporáneos que también ha cultivado este tipo de preguntas, a pesar de las diferencias en sus respectivas respuestas.[2]

La historia que nos ofrece Pagden es la historia de los lenguajes de la modernidad política. Y en este sentido es difícil dejar de pensar en el impacto que han tenido en los últimos años los trabajos de los historiadores británicos que han seguido este enfoque crítico. Por eso, si antes decíamos que Pagden se formó en el Oxford de los años sesenta, no es menos oportuno señalar ahora su vínculo posterior con el grupo de historiadores que trataron de renovar la Historia Intelectual en lengua inglesa desde la Universidad de Cambridge (*e.g.*, Quentin Skinner, Stefan Collini, Richard Tuck, Istvan Hont y John Dunn), donde Pagden permaneció como profesor de Historia Moderna entre 1980 y 1997.

Si para la mayoría de estos autores el hilo de la historia lo proporciona el lenguaje, en el caso concreto de Pagden esta es una historia que, como decíamos, se inició con *La caída del hombre natural*—en donde examina los orígenes europeos de la antropología—, continúa con *El Imperialismo español y la imaginación política* (*Spanish Imperialism and the Political Imagination*, 1990), se detiene a reexaminar los «encuentros» europeos con el nuevo mundo (*European Encounters with the New World*, 1993)—un libro en donde aborda la conceptualización del otro en la filosofía europea como resultado de las sucesivas interpretaciones del descubrimiento de América desde la época del Renacimiento hasta la época del Romanticismo—, para completar su visión particular de este mismo período con *Señores de todo el mundo* (*Lords of all the World*, 1997), un libro en donde aborda el problema de la identidad intelectual europea desde el punto de vista de la historia de los grandes imperios ultramarinos.

En este último libro el hilo conductor lo proporciona el lenguaje que sirvió tanto para justificar como para criticar las ambiciones imperialistas de las grandes potencias europeas y para establecer el imprescindible vínculo explicativo entre sus distintas fases históricas. Porque conviene recordar que estos lenguajes están sujetos a sus propias mu-

2. J. Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Alianza Editorial, Madrid, 5ª ed., 2000.

taciones históricas. En unos casos, se trataba de los lenguajes políticos que partían de la raíz «providencialista» del agustinismo, soporte inicial del imperialismo europeo, sobre todo en la primera fase de la conquista; pero en otros casos eran los lenguajes neotomistas del siglo XVI los que darían paso al lenguaje humanitario de los filósofos ilustrados que apoyaron la «comunicación» y el «comercio» como vehículos del progreso humano.

Otra de las características de la historia intelectual que ha cultivado Pagden es que discurre dentro del campo semántico introducido por el derecho romano. Esto es algo que él ha sabido recordarnos continuamente. La mayor parte de los términos de esta tradición—*ius*, *naturae*, *ratio*, *virtus*, *societatis*, *gentium*, *imperium*—eran lo suficientemente escurridizos como para dar pie a un uso muy plural de los mismos. De ahí la importancia de una historia que reproduzca cómo se han producido y todavía siguen produciéndose estos deslizamientos.

A grandes rasgos, podemos decir que este campo semántico pasó del pensamiento romano al cristiano. No en vano la cristiandad siempre se consideró heredera del imperio jurídico y geográfico de los romanos, aunque nunca se identificó con la defensa de un espacio cerrado como el europeo. Estamos, pues, en presencia de dos fenómenos concomitantes, cuyas relaciones mutuas han sido complejas y múltiples, incluso a veces divergentes. Pero quiérase o no, el cristianismo fue, al término del Imperio Romano, la única idea dinámica que, en ausencia de otra solución, supo unir a su causa las fuerzas antagónicas del Imperio y las de los «bárbaros» del norte.

Por otro lado, a partir del Renacimiento se supo que la superficie del globo era limitada, que con el tiempo y los medios adecuados sería posible llegar a tomar posesión de todas esas tierras y mares que hasta entonces habían permanecido inaccesibles al esfuerzo humano. Esta toma de conciencia del «límite» que acababa con la confusión anterior determinó—según la conocida tesis de Carl Schmitt—la aparición del Estado moderno y del derecho internacional, el *ius publicum europaeum*, o sea, una manera estricta de organizar y ocupar el espacio.[3]

3. C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

A partir de entonces el derecho territorial se caracterizará por la fijación de fronteras impermeables y el derecho internacional por la libertad de los mares y de los territorios no ocupados. La estabilización de las potencias europeas y la organización de un pensamiento jurídico autónomo respecto de la moral y la religión contribuyó decisivamente al desarrollo de la idea de la unidad del mundo.

En este sentido, por tanto, a partir del descubrimiento y de la ocupación de América, como insiste Pagden, se instaló una tensión permanente en nuestra forma de vivir la identidad europea. Esta era la tensión entre el imprescindible sentido de pertenencia a nuestra propia forma política (*respublica cristiana*) y la implicación ineludible de que, para cumplir con el propósito o finalidad de dicha comunidad, nación o *civitas*, ésta debería, en cierto modo, superarse a sí misma englobando a todos los habitantes del mundo (*respublica totius orbis*). Esta tensión es imprescindible para comprender la historia de la modernidad política europea. Una historia que, como nos recuerda en *Señores de todo el mundo*, arranca con los primeros proyectos de una monarquía universal—algunos anteriores al siglo XV—que son renovados tras la nueva situación creada en el siglo XVI, discurre a través del proyecto más característico del siglo XVIII—la federación de estados soberanos—y termina por entroncar con los proyectos de una democracia global en el siglo XX. Veamos cómo se establece esta última conexión.

Si los colonizadores europeos exportaron a América la noción de una *civitas*, sostenida e impuesta por la visión correlativa de un *imperium* cristiano, sus descendientes han creado un orden universal basado en otro concepto de civilidad no menos globalizante: la democracia, una ideología expansiva y sin duda alguna tan exigente como sus precedentes fundados en la Antigüedad y el cristianismo. Al igual que la noción de la *civitas*, la democracia divide el mundo entre quienes viven en su seno y los que quedan al margen de ella. Como la «República Cristiana» de san Agustín, recibe a quienes deseen incorporarse a ella, pero deshumaniza de forma encarnizada a quienes optan por no hacerlo. Como las dos, es incapaz de concebir la existencia de otros mundos. A diferencia de la *civitas* romana, en cambio, pero en consonancia con el ideal de un orden mundial cosmopolita propugnado por Condorcet, Diderot y Kant, la democracia cimenta su maquinaria civilizadora en una

exaltada visión del comercio. La exigencia cristiana de que todos los hombres compartan un único sistema de creencias ha desaparecido bajo el peso combinado del escepticismo científico y el pluralismo cultural. Aun así, el precio que hay que pagar para sumarse al nuevo orden mundial—actualmente representado por las instituciones monetarias internacionales—sigue siendo la aceptación de regirse por una ley a la cual se atribuye, a diferencia de cualquier legislación restante, siempre de carácter local, una fuerza de alcance universal. Asimismo, se da por supuesto que las premisas en las que se funda esta ley son manifiestas. No precisan ser explicadas y mucho menos defendidas y son, por naturaleza, aplicables a todos los pueblos del mundo.[4]

De nuevo, lo más interesante de esta historia—y también lo más difícil de captar—es ese necesario hilo conductor que demanda la perspectiva de la *longue duré* en la historia. En unos casos, se trata del lenguaje del «derecho natural»; en otros, del lenguaje del «imperialismo»; y en otros, del lenguaje de la «sociabilidad» natural del hombre. En todos los casos, sin embargo, se trata de reconstruir los usos lingüísticos que han servido para defender y también para rechazar la idea de una naturaleza humana universal, la idea de un gobierno mundial o la idea de un progreso común para toda la humanidad. Lo más curioso, como podemos observar en la mayoría de estos grandes recorridos, es que estos lenguajes—que no son más que «productos transfigurados de sus antecedentes premodernos»—pueden tomar como substrato para sus propias transformaciones «las críticas que sus adversarios habían vertido contra ellos».[5] En realidad, diría yo, esto es lo que ocurre en la mayoría de los casos y creo que los libros de Pagden son especialmente valiosos para captar esa muy curiosa «ejecución» del lenguaje en la historia de las ideas.

Sin embargo, Pagden ha sabido mantener de forma admirable la fidelidad a un difícil proyecto de investigación que va mucho más allá de la descripción de las ideas y los hechos bajo observación a través de los lenguajes políticos de la modernidad. Lo que nos ofrece es una

4. A. Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*, traducción de M. Dolors Gallart, Península, Barcelona, 1997, pp. 253-254.
5. *Ibid.*, p. 22.

historia hermenéutica y no meramente descriptiva. La estrategia empleada pasa siempre por una cuidadosa selección de los contextos de discusión desde los cuales podemos apreciar mejor las transformaciones de nuestra imaginación intelectual. Esto es algo que se puede apreciar con la misma intensidad en todos sus libros. Un nuevo ejemplo lo encontramos en *European Encounters with the New World*. Ahí podemos comprobar, una vez más, cómo la mirada europea sobre América ha sido siempre el impulso y el reflejo de nuestra propia imaginación, nunca el documento transparente de los lugares y los hombres descritos. Es una lástima que este libro no cuente de momento con una traducción al castellano, privando de este modo a un público más amplio de su lectura. Por otro lado, creo que es oportuno decir que este ha sido el libro que mayor éxito y difusión ha obtenido más allá de nuestras fronteras. El libro termina con una fascinante discusión centrada en el tipo de argumentos empleados por los filósofos ilustrados del siglo XVIII para justificar la especificidad y/o inconmensurabilidad de todas las culturas. Un debate que de nuevo nos traslada desde el mundo de la Ilustración al mundo del Romanticismo. Los protagonistas principales de ese debate son Diderot y Herder. De un lado, la esperanza ilustrada de alcanzar una mayor felicidad para el género humano, una esperanza que se manifiesta en la confianza depositada en el comercio como vehículo de una civilización más pluralista; de otro lado, la asunción herderiana de que la humanidad sólo podrá alcanzar su destino si mantiene la armonía primigenia del lenguaje, la cultura y la sociedad con su propio medio físico. Estas dos actitudes continúan forcejeando en la actualidad. Merece la pena reproducir aquí otro de esos pasajes magníficos que captan el sentido de todo un libro. «Este libro», escribe en su epílogo el autor,

> ha tratado de describir un conjunto de problemas conceptuales a los cuales se enfrentaron—o construyeron—los europeos durante un período histórico formativo en su trato con un «otro» sumamente significativo. Los escritores con que he comenzado—Colón, Las Casas y Oviedo—y aquellos con los que he concluido—Diderot, Herder, Humboldt—se diferenciaban completamente en lo tocante a sus proyectos y en la composición de sus mundos mentales. Ni Colón ni Oviedo, ni siquiera Las Casas, a pesar de su condena de las prácticas de los colonos españoles, estaban preparados para enfrentar-

se a la cultura de la que procedían en algún grado significativo. Diderot y Herder sí lo estuvieron. De hecho, fue ese enfrentamiento crítico lo que dio lugar a su preocupación por los «otros». Sin embargo, todos ellos—todos los que se vieron forzados, en algún sentido, a un «encuentro» con América—se dejaron guiar por la necesidad de dar algún sentido a las creencias y la vida ética de los otros. En ciertos casos, esto se tradujo en el intento de construir «otros» que tuvieran una mejor apariencia desde el punto de vista particular de la vida ética del observador—así ocurrió, como hemos visto, en el caso de Colón—. Pero este irresistible impulso por construir introdujo sus propios cambios conceptuales. Pues, a pesar de que somos capaces de fabricar en lugar de hallar nuestras contra-imágenes, también es cierto que no las fabricamos a partir de la nada. No podemos pensar contrafácticamente si no es a partir de todo un mundo. De igual modo, no podemos imaginar mundos posibles, mundos de hecho, sin una especificidad cultural. Hasta los «estados de naturaleza» a los que apelan los grandes teóricos sociales y políticos del siglo XVII, de Locke a Grocio, que, de forma explícita, eran únicamente eso, estados posibles, «otros» mundos que servían para explicar la necesidad y el desarrollo posterior de la sociedad, incluso estos estados, repito, fueron pacientemente construidos como si hubiesen tenido algún tipo de existencia en el tiempo histórico. Para ser operativo, el «otro» ha tenido que estar siempre dotado de una densa y particular identidad cultural. Esto es cierto incluso para esos *bons sauvages*, Adario y Orou. Observado desde esta distancia, sus presencias culturales pueden parecer muy débiles, pero para sus contemporáneos eran algo palpable. Y una vez que este o aquel «salvaje» o «bárbaro» real ha sido utilizado de este modo, su existencia moral se convierte también en un asunto de importancia real.[6]

La paradoja moral y política que se exploraba en este libro podría ser resumida del modo siguiente: si es cierto que no podemos comprender a los otros más que en nuestros propios términos, no es menos cierto que no podríamos entendernos a nosotros mismos sin ese esfuerzo intelectual por comprender al otro; por eso cuanta más fuerza tiene la idea de una identidad del género humano mayor es el impulso compensatorio por defender sus propias diferencias. El nivel en el cual se podrían defender estas diferencias es materia de discusión,

6. A. Pagden, *European Ecounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1993, pp. 184-185.

pero durante siglos ha venido a situarse en algún lugar intermedio entre los defensores de los valores de la Ilustración y sus críticos.

En *La Ilustración y sus enemigos* se han tratado de desarrollar algunos de los principios contenidos en esta última paradoja. Aquí se quieren identificar nuevamente los valores de la Ilustración para defenderlos de sus críticos actuales más poderosos. El primer capítulo está dedicado a la identidad de la naturaleza humana y el segundo al cosmopolitismo ilustrado. La Ilustración es considerada no sólo como período sino también como proceso, en definitiva como el origen intelectual del mundo moderno. Porque, según Pagden, se podría afirmar sin temor a engaño que los valores que se asentaron de forma definitiva en el siglo XVIII son los valores que todavía gobiernan el mundo moderno. Estos valores han sido objeto desde entonces de una continua reacción crítica. El éxito mismo del proyecto ilustrado ha estado acompañado de la denuncia permanente de su supuesta falsedad y perversión moral. Así ocurrió tempranamente con la reacción del movimiento romántico que comenzó en el segundo tercio del siglo XVIII y que todavía nos afecta hoy.

Según la tipología de Isaiah Berlin, esto supuso la confrontación entre los valores de la «razón universal, del orden, de la justicia» y los valores de la «integridad, la sinceridad y la propensión a sacrificar la vida propia por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir».[7] En resumen, según Berlin, se trataría de la confrontación entre el reino de la «razón universal», que une a los hombres, y el reino de las «emociones», que enajenan los corazones humanos de la mente y que dividen a los hombres.

Pagden piensa que esta crítica de cuño irracionalista habría continuado su andadura en el siglo XIX hasta desembocar en el siglo XX en la Escuela de Frankfurt y en las versiones más recientes de tradicionalismo y postmodernismo. Los dos ensayos sobre el origen de la modernidad que aquí presentamos buscan rescatar justamente el proyecto ilustrado de estas dos últimas críticas. Para ello quiere mostrarnos

7. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo. Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes, 1965*, traducción de Silvina Marí, ed. Henry Hardy, Taurus, Madrid, 2000, pp. 26-27.

que ambas críticas están equivocadas en un aspecto crucial de su construcción histórica.

La primera es una suerte de moderno tradicionalismo—presente en la obra de Charles Taylor y Alasdair MacIntyre—que enlaza con el consabido diagnóstico de la modernidad como pérdida de todo fundamento moral. Una historia intelectual que también tiene su cenit en el siglo XVIII. Es entonces cuando se habría operado la auténtica revolución mental que supuso el abandono de la religión, las costumbres y las tradiciones, esto es, de todo cuanto habría proporcionado, hasta entonces, un mínimo de seguridad y certidumbre para el hombre. Todo esto es barrido por el racionalismo ilustrado al imponerse la exigencia de someter al examen de la razón todas las formas de pensamiento y comportamiento social. La solución que proponen Taylor y MacIntyre es reconstruir nuestras propias tradiciones, utilizando para ello una nueva versión de la filosofía que los ilustrados derribaron.

La segunda crítica al proyecto ilustrado estaría encarnada, hoy por hoy, en el postmodernismo. En este caso no hay ningún deseo de rescatar la tradición, sino una revitalización del escepticismo que es también una forma de enfrentamiento con el supuesto racionalismo ilustrado. Pero el reconocimiento de que la idea de una humanidad exige ser pensada contextualmente, atendiendo a su especificidad histórica, no significa en modo alguno que el objeto de estudio que la propia Ilustración define no exista.

En estos dos ensayos Pagden nos ofrece una distinta genealogía de la modernidad en donde juega un papel fundamental la confrontación entre los epicúreos de la siguiente generación (Grocio, Descartes, Hobbes y Locke) y los estoicos de la siguiente generación (Shaftesbury, Diderot, Pufendorf y Kant). Frente a tradicionalistas y postmodernos que ven en la Ilustración una dañina mecanización y secularización del mundo, Pagden insiste en que el esfuerzo se puso en la recuperación de muchas de las características del mundo anterior, aunque, en este caso concreto, se hizo a través de las ideas generales de los filósofos estoicos de la antigüedad romana. Pagden nos dice que los valores sociales y morales de la Ilustración no eran meramente racionalistas, que en realidad se trataba de una nueva forma de estoicismo que exigía una percepción radicalmente nueva de la sociabilidad humana.

La nueva forma ilustrada de humanidad buscaba reemplazar los viejos valores de la teología moral en vez de destruirlos. La nueva identidad de la naturaleza humana no significaba de ningún modo una similitud inmutable de todos los seres, puesto que siempre hay cambios causados por el tiempo y la historia que se vive. Significaba, por el contrario, que el hombre, quien quiera que sea y donde quiera que viva, está sujeto a pasiones, sentimientos y deseos que le hacen capaz de acciones contradictorias. Por eso estos valores ilustrados se fundan sobre el respeto a un doble principio: el principio de la identidad de la naturaleza humana, sometida a la variedad de temperamentos y a las desigualdades de la inteligencia y la resistencia física, y el principio del progreso hacia un nuevo orden cosmopolita, sometido igualmente a la diversidad de reglas, hábitos y costumbres de todas las sociedades humanas.

La tensión entre los epicúreos del siglo XVII y los estoicos del siglo XVIII fue reemplazada por la confrontación entre ilustrados y románticos en el siglo XIX. No en vano, el movimiento romántico todavía representaba para Carl Schmitt la «apoteosis» de ese proceso de secularización y subjetivación que comenzó con la toma de conciencia de los límites del mundo; por eso indica Schmitt en su estudio sobre el romanticismo que este movimiento intelectual puede ser entendido como una especie de «ocasionalismo» de la subjetividad. El mundo se convierte en el espacio finalmente conquistado para el libre juego de la imaginación individual: «el sujeto romántico concibe el mundo como una ocasión y una oportunidad para su productividad romántica».[8]

Como vemos, sería posible contar otras muchas historias sobre este asalto al supuesto carácter universal de los valores de la Ilustración. La ventaja fundamental de la historia que nos cuenta aquí Pagden es que nos invita abiertamente a matizar todas estas historias. Una invitación que él mismo hace extensiva a su propia historia, pues si bien es cierto que podemos agrupar a los críticos actuales de la modernidad en dos grupos principales, tradicionalistas y postmodernos, no es menos cierto que dentro de estos dos grandes grupos sería posible señalar muchos y ricos matices.

8. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Dunker & Humblot, Berlín, 5ª ed., 1991, p. 23.

También es posible señalar ciertos matices entre los defensores del proyecto ilustrado. La narrativa clásica de Berlin sobre esa confrontación entre la «razón» y las «emociones»—una confrontación que, según Berlin, nos habría conducido a la disolución del sujeto—,[9] concluía en una reconciliación entre el liberalismo y el romanticismo, o lo que es lo mismo, en un cierto grado de «autocomprensión racional» que se consolidaría a través de la tolerancia, la decencia y la apreciación de las imperfecciones humanas. «La noción de que existe una pluralidad de valores, de que son incompatibles; toda esta idea de pluralidad, de lo inagotable, del carácter imperfecto de las respuestas y arreglos humanos; y de que ninguna respuesta puede reclamar perfección y verdad; todo esto es lo que le debemos a los románticos».[10] El problema, como señala Pagden, es que de este modo la mayoría de los filósofos ilustrados, incluyendo a Kant, pasaban a formar parte del proyecto contrailustrado.

Algo muy parecido podríamos decir que ocurre ahora con relación a Hume y la preferencia dada al «sentimiento» humanitario dentro del proyecto político de la Ilustración que propugna Richard Rorty.[11]

De todos modos, frente a este optimismo reconciliador nunca está de más recordar—como ha hecho recientemente entre nosotros Juan García-Morán—que la confianza en la integración de «sentimiento y razón, compasión y comprensión, sensibilidad y reflexión, educación sentimental y conocimiento ético puede ayudar a forjar una voluntad de resistencia frente a las normas extremas de inhumanidad y deshumanización de las que hemos sido y continuamos siendo testigos. Aun a sabiendas, claro está, de que se trata de instrumentos frágiles que, no por necesarios, pueden llegar a ser suficientes».[12]

9. «Esta es, según lo puedo comprender, la esencia del movimiento romántico: la voluntad y el hombre como acción, como algo que no puede ser descrito ya que está en perpetuo proceso de creación; y no es posible siquiera decir que está creándose a sí mismo, ya que no hay sujeto, sólo hay movimiento. Éste es el núcleo del romanticismo» (I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, *op. cit.*, p. 183).

10. *Ibid.*, pp. 192-193.

11. R. Rorty, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en *De los derechos humanos*, eds. S. Shute y S. Hurley, Trotta, Madrid, 1998.

12. J. García-Morán, «Frágil idea de humanidad», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 15, julio 2000, p. 92.

La pregunta que queda en el aire, una vez más, no es cómo fundamentar estos derechos sino qué podemos hacer para llevarlos a la práctica, hasta dónde estamos dispuestos a llegar para instaurarlos de una manera efectiva en todo el mundo.[13]

Pagden insiste en que de esta tensión moderna entre epicúreos y estoicos emergieron dos tonos de voz, dos lenguajes con los que abordar esa tarea pendiente que consiste en materializar los ideales políticos de la Ilustración en una verdadera comunidad global de ciudadanos. El lenguaje de la ironía y el desapego crítico y el lenguaje del compromiso y la comprensión de la realidad humana. Pero más que impulsarnos a la búsqueda del acuerdo o síntesis entre ambos lenguajes, lo que hace Pagden es invitarnos a seguir construyendo esa narrativa sobre los orígenes y los fines de nuestra propia identidad intelectual. Quizá sea esta la mayor lección que podemos extraer de la lectura de esta obra: que nuestra identidad intelectual consiste en seguir contando quienes somos.

13. Un aspecto este en el que han insistido, reiteradamente, no sólo el propio Rorty desde Estados Unidos, o Norberto Bobbio desde Europa, sino también entre nosotros, muy especialmente, Javier Muguerza.

[illegible]

LA ILUSTRACIÓN Y SUS ENEMIGOS

A CHEMA,

quella fonte
che spandi di parlar sì largo fiume

Dante, *Inferno*, I, 79-80

PREFACIO

Hay muchas divisiones ideológicas dentro del mundo moderno, pero quizá una de las más persistentes, también una de las más polémicas y cada vez más decisivas en el conjunto de nuestras vidas, es la división entre aquellos que se adhieren a los valores de la Ilustración y quienes rechazan estos mismos valores. En 1783, en el *Berlinische Monatsschrift*, el teólogo y reformador educativo Johann Friedrich Zöllner, en un artículo sobre la conveniencia de los matrimonios puramente civiles, se preguntaba: «¿Qué es ilustrar? Esta pregunta, que es casi tan importante como qué es la verdad, debería ser respondida antes de empezar con la Ilustración. ¡Y todavía no he encontrado una respuesta!». Zöllner había planteado la pregunta casi de pasada, pero en menos de un año había recibido respuestas muy detalladas y diversas de Immanuel Kant y Moses Mendelssohn. Entonces se inició un debate que se extendió por toda Alemania y que, hacia el final de la década, había llegado a alcanzar tal grado de difusión que cuando Christoph Martin Wieland, en su más reservada intimidad, recogió del suelo un trozo de papel en el excusado encontró impresa una lista de preguntas que empezaban con ¿qué es la Ilustración? La pregunta y, en particular, la respuesta que le dio Kant, supuso—en palabras de Michel Foucault—«la discreta entrada en la historia del pensamiento de una cuestión que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que tampoco ha podido desprenderse hasta el momento». «Imaginemos—continuaba diciendo Foucault— que el *Berlinische Monatsschrift* existiese todavía y que preguntase a sus lectores: ¿qué es la filosofía moderna? Quizá podríamos responder con una reverberación: la filosofía moderna es la filosofía que trata de responder a la pregunta tan imprudentemente planteada hace dos siglos: *Was ist Aufklä-*

rung?».[1] Foucault tiene muy posiblemente toda la razón en decir que no hemos encontrado hasta el momento una respuesta plenamente satisfactoria a esta pregunta, y seguramente también tiene razón en decir que la pregunta no se agota en sí misma sino que ha conseguido dividir la tradición filosófica moderna en dos campos distintos y aparentemente irreconciliables. De un lado, están aquellos que conceden a la racionalidad y a la benevolencia humanas un lugar destacado, aquellos que, aun sabedores de la fragilidad humana y de su capacidad para hacer daño a sus semejantes, opinan—siguiendo a Sócrates—que el mal es, por lo general, una forma de ignorancia, aquellos que creen que el mundo está compuesto de individuos que a través de sus actos forman sociedades y sistemas de valores que siempre son razonables, o al menos así debería ser; porque éstos creen que lo que no es razonable debería ser rechazado y, de este modo creen que es posible mejorar la condición humana a través del conocimiento y la ciencia; y, porque así lo creen, también creen que existe una «naturaleza humana»—aunque pocos utilizarían hoy esta expresión—que es básicamente igual en todas partes; creen que el significado de la justicia es el mismo para los alemanes y para el pueblo *hausa*; creen que todo hombre o toda mujer puede exigir con derecho las mismas cosas. De igual modo, sostienen que, aunque las culturas son importantes y estas diferencias deben ser respetadas, esto último sólo puede ocurrir cuando se adecuan a ciertos mínimos morales que todo ser racional puede acertar a comprender. En términos generales, afirmarían con Kant que el único mundo verdaderamente humano es aquel que cada individuo elegiría para sí sin saber de antemano qué posición ocupará en el mismo una vez creado.

De otro lado, están los que sostienen que si bien todo esto es muy recomendable en teoría, lamentablemente, en la práctica—como una y otra vez la historia se ha encargado de probar—esto sólo nos puede conducir al caos y al desorden. Según estos últimos, el mundo no está

1. M. Foucault, «What is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?)», [inicialmente publicado en inglés] en *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, ed. P. Rabinow, Penguin Books, Londres, 1986, pp. 32-50, y ahora en *Dits et écrits (1954-1988)*, ed. D. Defert y F. Ewald, Gallimard, Paris, 1994, Vol. IV, pp. 562-578 [Hay versión castellana en F. Jarauta ed., *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986].

compuesto únicamente de individuos. Los humanos no sólo son los creadores de los mundos sociales y políticos que habitan, también son sus criaturas. Los seres humanos viven en hábitats culturales complejos, hábitats que han evolucionado en el transcurso de dilatados períodos de tiempo, lo cual convierte en ininteligible cualquier noción permanente de naturaleza humana. Por supuesto, admiten que todos los seres humanos, aunque diversos, se reconocen mutuamente, o al menos, nuevamente, así debería ser; esto es, se reconocen como miembros de una misma especie y, a partir de aquí, cabe esperar el respeto por cada una de las opciones personales de vida. Sin embargo, sería absurdo creer que criaturas tan esencialmente diversas podrían llegar a ponerse de acuerdo—con la única ayuda de la razón—sobre una cuestión tan compleja como es la pregunta por el mejor modo de vida para todos ellos. Sin la guía de la tradición, sin la ayuda de los sistemas de creencias religiosas que poseen todas las sociedades humanas, añadirán otros, los seres humanos no serían más que simples criaturas desamparadas. Todos los intentos realizados hasta la fecha para llevar a la práctica el ideal de un mundo racional mediante el uso de la coacción—la mayoría de los cuales han tenido lugar en Europa o bajo el influjo de las ideologías europeas—han derivado, por el momento, en la galería de horrores más impredecibles e inimaginables. Piensen, nos dicen, en la Revolución Francesa, en la Revolución Rusa o en la Revolución China. Piensen, igualmente, en la «génesis histórica» del Nacional Socialismo o del Fascismo, ya que no se trata aquí sólo de la «dimensión política» de estos fenómenos. Para muchos, la Segunda Guerra Mundial significó una lucha contra la herencia inevitable de una cara de la Ilustración, del mismo modo que para hombres como Edmund Burke las guerras napoleónicas fueron una batalla contra su otra cara.

Hoy parece justo decir que una cierta forma de Ilustración—bajo el ancho ropaje de la democracia liberal—predomina de forma general en el mundo moderno, exceptuando, claro está, ciertas áreas del llamado «mundo en desarrollo» y de algunas de las antiguas provincias de la extinta Unión Soviética. Desde Naciones Unidas se habla de «nuestro vecindario global» al tiempo que se exige que nociones como las de «derechos humanos» o «justicia universal» sean asumidas como válidas para toda la humanidad, no como la mera expresión

cultural del imperialismo occidental reinante, como habría tratado de denunciar en su día el ayatollah Jomeini. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional tratan de empujar en la misma dirección a todas las naciones del planeta sin detenerse demasiado en los espinosos asuntos internos. El objetivo es que estos países alcancen la misma situación económica y social que hoy comparten los países ya desarrollados. La religión y las tradiciones son dignas de respeto, pero sólo desde el supuesto ilustrado que exige una medida igual de aceptación hacia todas las preferencias manifestadas por los otros: no importa el absurdo o la incomprensibilidad de las mismas. Paradójicamente, así no quedaría mucho espacio para la idea de que estas prácticas tienen derecho a gozar de una cierta autonomía cuando entran en conflicto con los valores del occidente ilustrado. En la mayoría de los casos, el tipo de expresiones en favor de una autodeterminación cultural—que aquí inevitablemente significa también religiosa—es rechazada de plano como «fundamentalista». Por supuesto, los críticos de este tipo de pensamiento liberal ni permanecen callados ni son insignificantes, especialmente a un nivel local. Sin duda, es una ironía pensar que una potencia como los Estados Unidos de Norteamérica, que vierte hacia el exterior estos valores de la Ilustración, sigue siendo, en otros muchos aspectos, un Estado teocrático (fundamentalista). El relativo silencio de estos críticos en lo referente a los asuntos internacionales no debería hacernos olvidar su enorme influencia en los círculos intelectuales, además de su conocida influencia en la vida académica. Quizá su impacto puede verse con mayor claridad en los Estados Unidos, porque es allí donde el «comunitarismo» y aquello que recibe la vaga denominación de «sociedad civil» parecen ofrecer para muchos una cierta protección frente a un mundo en el cual se sienten desamparados. Después de todo, creer en la necesidad de organizar el mundo de acuerdo con los principios de la racionalidad ilustrada exige una buena dosis de autoconfianza. Como sus críticos liberales han señalado con acierto: se trata de un credo intelectual.

Estas divisiones en la modernidad están enraizadas en un período de la historia intelectual europea y americana. Este período ha sido nombrado en otras muchas lenguas—*Enlightenment*, *Ilustración*, *Lumières*, *Aufklärung*—, y también ha recibido distintas identidades,

aunque en última instancia se trate de identidades convergentes. Sus orígenes han sido trazados con detalle, y, de un tiempo a esta parte, se han escrito voluminosos tratados sobre su composición social y política. Sin embargo, a pesar de toda esta enorme labor de estudio seguimos sin saber—o, mejor dicho, sabemos lo mismo que antes—acerca de por qué este período en concreto sigue siendo un período de crucial importancia para todos nosotros.

Tanto unos como otros, esto es, aquellos que se adhieren a los valores de la Ilustración y quienes los rechazan, se apoyan en filosofías de la historia y, de modo especial, en *una* filosofía de la historia, porque todos parten de la historia y todos construyen alguna historia. De ahí que se haya dicho, con mucha razón, que la Ilustración, tanto en las manos de sus amigos como en las de sus enemigos, no puede basarse enteramente en Vico (sobre esto diré algo en mi segundo ensayo) o en Hume—sin duda, no en el Hume que declara «la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones»—,[1] tampoco enteramente en Diderot o en Montesquieu; incluso nos exigiría una curiosa «segunda lectura» de Kant: una lectura en la que, según la afirmación de François Lyotard, por ejemplo, los escritos histórico-políticos de Kant y su *Crítica del Juicio* constituyen «los prólogos de una honorable postmodernidad».[2] (También para Foucault, en un esfuerzo evidente por evitar el uso de la palabra «Ilustración», Kant constituye la figura de transición entre lo que él llama la «edad clásica» y la «edad moderna».)

Un esfuerzo parecido lo encontramos en algunos historiadores que, siguiendo en este caso el artículo seminal de Isaiah Berlin («El pensamiento contrailustrado»),[3] han tratado de desarrollar y compli-

1. D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, ed. Peter H. Nidditch, The Clarendon Press, Oxford, 1975, lib. II, part. III, secc. LII, p. 415 [Hay edición castellana de Félix Duque en Editorial Tecnos, Madrid, 1992].

2. F. Lyotard, *Le différend*, Éditions de Minuit, París, 1983, p. 11 [Hay versión castellana en Editorial Gedisa, Barcelona, 1988].

3. I. Berlin, «The Counter-Enlightenment», en *Dictionary of the History of Ideas*, 5 vols., ed. Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973, vol. II, pp. 100-112, reimpresión en I. Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, comp. Henry Hardy, The Hogarth Press, Londres, 1979, cap. 1 [Hay versión castellana en Fondo de Cultura Económica, México, 1983].

car con ello la noción de «Ilustración» dividiéndola en dos. De un lado, la Ilustración propiamente dicha: racionalista, escéptica en materia religiosa (incluso hasta anticlerical, si bien no declaradamente atea) y, sobre todo, asertiva—por decirlo en los términos utilizados por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*—, esto es: un pensamiento que «reconoce el ser y el acontecer como aquello que sólo puede ser aprehendido en unidad: su ideal es el sistema a partir del cual todo lo demás se sigue».[4] De otro lado, tenemos a los críticos radicales de la Ilustración. Estos últimos no son sólo el tipo de pensador reaccionario—simplista pero al mismo tiempo brillante—como el representado por un De Maistre, sino autores como Vico o Burke, Herder o Hamann, así como la mayoría de los escépticos. Estos escritores no desean volver irreflexivamente a la situación intelectual previa a los edictos de separación entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, aun sin apelar a la siempre escasa evidencia que encuentran en la historia y en el mundo que les rodea para decidirse a proclamar la existencia de una «naturaleza humana» inmutable, no dejan de señalar su incomodidad y su frialdad ante la imagen de un mundo guiado enteramente por la razón. El problema que nos plantea el pensamiento «contrailustrado»—para decirlo de nuevo con el término acuñado por Berlin—es que, cuando queremos darnos cuenta, nos hemos quedado con un puñado de simples materialistas como representantes genuinos de la Ilustración (La Méttrie, Holbach, Helvétius o D'Alembert), mientras que el resto, incluyendo al propio Kant, terminan, tarde o temprano, pasando a engrosar las filas del propio «proyecto contrailustrado». (Algunos, como Diderot, podrían encajar a la perfección en los tres papeles: el de materialista racionalista, el de tradicionalista y el de relativista postmoderno *avant la lettre*.) De ahí que haya quienes afirmen que no tiene sentido hablar de la Ilustración con mayúscula sino de ilustración con minúscula: esto es, que lo sucedido en Nápoles fue distinto a lo ocurrido en París o en Edimburgo.

Históricamente, quizás estos enfoques han sido de gran ayuda

4. T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialetick der Aufklärung*, en Theodor W. Adorno, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Maim, 1973-1986, vol. III, p. 23 [Hay edición castellana de Juan José Sánchez en la Editorial Trotta, Madrid, 1994].

para todos, pero no abordan la cuestión crucial. Pues si bien es cierto que Giambattista Vico o Antonio Genovesi, de un lado, y Jean-Jacques Rousseau o Adam Smith, de otro lado, parten de un conjunto muy diferente de preocupaciones intelectuales, que escriben en idiomas distintos y que tratan de resolver problemas en cierto modo distintos (como no es menos cierto que estas distintas preocupaciones, idiomas y problemas difieren, a su vez, de las de Inmanuel Kant o Moses Mendelssohn), a partir de aquí tampoco podemos concluir nada en contra de la existencia de una cierta entidad intelectual llamada «Ilustración». Más aún, me temo que aunque todos estos autores hubieran estado engañados, aunque no hubiera habido una Ilustración, sino una simple sucesión de escritores con proyectos similares tan sólo en apariencia, aunque estos escritores no hubieran percibido que en realidad estaban guiados por objetivos distintos, todavía en ese caso tendríamos que seguir explicando cuál era el contenido que ellos *sí* que creían que tenía esta categoría supuestamente vacía de Ilustración. En fin, puede ocurrir que el árbol deje o no deje ver el bosque, en efecto, pero, con la misma, lo que no es posible eliminar en modo alguno, es el concepto de «bosque». Sin duda, cada cual cuenta sus propias historias, y los historiadores «empiricistas»—como los llamó Kant—tienen todo el derecho del mundo a contar las suyas; pero estas historias no resuelven nuestro problema principal, a saber: el problema de cómo comprender la modernidad si nos limitamos a contar esta historia como la historia de Hamlet sin el príncipe.

En estos ensayos he querido ofrecer una imagen bastante distinta de la Ilustración y ponerla al servicio de un programa de otro tipo. En cierto sentido, quiero defender «la Ilustración» tratando de mostrar la falsedad de la narrativa histórica de la que, por desgracia, partió esta división entre sus defensores y críticos. Por supuesto, esto no quiere decir que no haya habido, desde Platón en adelante, quienes sostengan que el «hombre» es un semidios capaz de construir su mundo a su propia imagen para satisfacer sus propios fines, y aquellos que sostienen que semejante desafío a la idea de autoridad (ya sea a la autoridad de la familia, de la sociedad o de la religión) sólo puede conducir a la destrucción última de todas y cada una de estas instituciones. A fin de cuentas, esta y no otra fue la razón por la cual Sócrates fue conde-

nado a muerte. Pero dado que, hoy por hoy, esta división se concibe como la herencia—real o figurada—de un movimiento intelectual en particular, no queda más remedio que hacer frente a la necesidad de una reconsideración en serio de la significación de este movimiento intelectual. Sólo una actitud semejante puede ayudarnos a recuperar algo de esos bastos recursos intelectuales que todavía esconde ese movimiento que llamamos la Ilustración.

Estos ensayos se basan, como ha explicado José María Hernández en la Introducción, en tres conferencias inicialmente impartidas en Madrid entre los meses de mayo y julio de 1999 dentro del programa Cátedra de la Fundación BBV. Quiero agradecer al Banco Bilbao-Vizcaya (ahora BBV-Argentaria) la generosidad que le ha convertido en uno de los más destacados mecenas de las ciencias y las artes en la Europa moderna. A partir de ese momento fue tomando forma esta pequeña obra. También quiero dar las gracias a mis anfitriones en la UNED y en el Instituto de Filosofía del CSIC, José María Hernández, Fernando Quesada y Javier Muguerza, por todas las molestias que hayan podido ocasionarles las gestiones realizadas en mi nombre, por su amistad y por la compañía que hizo de aquellas semanas transcurridas en Madrid una visita tan agradable. Con José María Hernández tengo una deuda muy especial de gratitud que se remonta ahora a los meses inciertos posteriores al derrumbamiento del antiguo Bloque Soviético y previos a la Guerra del Golfo Pérsico, cuando nos conocimos en Cambridge. No sólo me concedió un tiempo inestimable para preparar la traducción de esas primeras conferencias y mejorar mi dicción castellana, sino que también he podido beneficiarme de un número incalculable de conversaciones con él en Cambridge, Madrid, Baltimore, Nueva York, París y Florencia. Esta obrita le debe gran parte de su coherencia y toda su elegancia, y a él—con gratitud—está dedicada.

UNO

LA IDENTIDAD HUMANA

La modernidad ha recibido casi tantos comienzos como distintas identidades. Hoy en día, por ejemplo, existe una poderosa narrativa histórica sobre los orígenes de nuestro mundo intelectual que deseo tomar como punto de partida. Esta narrativa, que probablemente ha encontrado su primera y más duradera versión en una serie de lecciones del filósofo alemán Friedrich Schelling, *Para la historia de la filosofía moderna*, del curso 1833-1834, vendría en resumen a decir lo siguiente:

Hacia mediados del siglo XVII algunos pensadores—el filósofo francés René Descartes, el humanista holandés Hugo Grocio y los filósofos ingleses Francis Bacon, Thomas Hobbes y John Locke—alteraron radicalmente las bases filosóficas sobre las que se había levantado hasta entonces el pensamiento filosófico occidental desde la antigüedad clásica. «La historia de la filosofía moderna europea», declaraba Schelling—y dada su idea de la «filosofía» bien podía haber añadido que del «mundo» moderno—, «empieza con la decadencia de la escolástica y llega hasta la época actual».[1] Esta revolución epistemológica—que Schelling atribuye a Descartes en exclusiva—«rompió toda conexión» con los métodos tradicionales para demostrar la verdad o falsedad de un argumento. La vieja hermenéutica escolástica—que hasta entonces había dominado el pensamiento occidental—fue reemplazada por un nuevo método. Los nuevos filósofos plantearon que toda certeza debería basarse en un examen racional de nuestro conocimiento empírico. Al establecer este nuevo principio crearon un ser racional y objetivo, una criatura libre de las creencias religiosas y de los prejuicios

1. F. W. J. Von Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. IV, p. 420.

sociales que habían caracterizado al hombre antiguo. En definitiva crearon un ser sin ataduras: el sujeto moderno. Al mismo tiempo, estos escritores rompieron con aquella venerable imagen del hombre como *zoon politikon*, según la famosa expresión aristotélica, es decir, la imagen del hombre como una criatura destinada por naturaleza a la vida en sociedad. Por último, aun cuando por lo general estos escritores no eran ateos, también se deshicieron de Dios como un factor causal en la explicación de los fenómenos naturales y sociales. De ahora en adelante las leyes que iban a gobernar en la naturaleza y en la sociedad serían válidas, según el famoso comentario de Grocio, aunque tuviéramos que admitir—*per impossible*—que Dios no existe.

En una palabra, según esta narrativa sobre los orígenes de la modernidad, dichos pensadores habrían sentado los fundamentos de lo que luego se llamó el «proyecto ilustrado». Y a partir de este nuevo racionalismo, una larga serie de escritores—hasta llegar a Kant—habrían logrado destruir la fe humana en la tradición y en las creencias tradicionales; en su lugar habrían entronizado la mente del sujeto moderno, omnipotente, racional y, sobre todo, humano.

Esta visión de la Ilustración ha tenido desde siempre muchos enemigos—empezando, claro está, por los enemigos del propio Descartes—, así como la constante oposición de la Iglesia católica a la noción misma de Ilustración, que en el siglo XVIII, conviene recordarlo, era sinónimo de una oposición genérica a la Filosofía. En términos generales, también hoy solemos hablar de dos clases o tipos genéricos de oposición a la noción misma de Ilustración. La primera, que ha sido llamada «postmoderna», hace hincapié en que el objeto de estudio que la propia Ilustración define, la humanidad, simplemente es que no existe. En realidad, carecemos de un lenguaje apropiado para describir semejante criatura; y sin un lenguaje apropiado tampoco es posible adquirir un conocimiento adecuado del mundo. Según la definición que hizo famosa Lyotard, la postmodernidad es una reacción de desconfianza hacia los «grandes relatos» y la Ilustración sería el gran «metarrelato» europeo.[2] En su lugar se nos brinda ahora la imagen de

2. J-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Éditions de minuit, París, 1979, p. 13 [Hay versión castellana en Editorial Cátedra, Madrid, 1989].

un mundo en donde todas las formas de certeza lingüística (lo que significa igualmente certeza epistémica) son reemplazadas por el entrecruzamiento de una multiplicidad de narrativas en principio aisladas. Esto es lo que, en otras palabras, Lyotard llama con Derrida: *le différend*.

La postmodernidad podría ser aquí considerada como una nueva forma de escepticismo. El espacio asignado al «hombre» es ocupado por lo que Lyotard llama «un pago, una zona fronteriza en la que los distintos géneros del discurso entran en conflicto en torno a la forma misma de vincularse».[3]

Debo advertir que en estos dos ensayos no voy a ocuparme mucho de la postmodernidad. En parte porque los filósofos postmodernos, en su calidad de escépticos, tienen muchos rasgos en común con los filósofos ilustrados. (La dependencia de Derrida, Lyotard o Deleuze con respecto a Kant es sobradamente conocida; y lo mismo puede decirse de la dependencia de Diderot o de Rousseau—por citar sólo dos ejemplos—con respecto al escepticismo antiguo y, en especial, con respecto al escepticismo de un Montaigne.) Para el filósofo postmoderno el conflicto con la Ilustración es sobre todo un conflicto lingüístico. Lyotard ha insistido mucho sobre este punto. En realidad, se trataría de una batalla contra un lenguaje, contra una «metanarrativa» que—por citar nuevamente a este autor—estaría «firmemente asentada en el lector tras siglos de humanismo y de "ciencias humanas"». Supuestamente, este lenguaje habría eclipsado una imagen más rica y satisfactoria de la diversidad humana. En resumen, esta «metanarrativa» vendría a decir lo siguiente: «que existe el "hombre"; que existe el lenguaje; que el primero se sirve del segundo para sus fines; y que si no logra satisfacer estos fines es porque requiere mejorar su control del lenguaje "por medio" de un "mejor" lenguaje».[4]

Lo que me propongo hacer en estos dos ensayos es contrarrestar un cierto tipo de crítica a la Ilustración que podríamos considerar tan vieja como la propia Ilustración. Este es el tipo de crítica que ha hecho del supuesto compromiso ilustrado con la «racionalidad»—y de las consecuencias de este mismo compromiso para la vida moral en Europa, tanto en el pasado como en el presente—su objeto de preo-

3. J-F. Lyotard, *Le différend*, *op. cit.*, p. 218. 4. *Ibid.*, p. 11.

cupación principal, sin que esto presuponga, por otro lado, renuncia alguna a la posibilidad misma de construir ese tipo de «metarrelatos» que tanto preocupan a los postmodernos. A los efectos de estos dos ensayos, seguiré identificando este tipo de crítica como «tradicionalista», por más que en los EE.UU (y ahora también en Europa) se la conozca bajo la denominación de crítica «comunitarista» a la modernidad. El «tradicionalismo» al que me referiré aquí arranca con un antiguo discípulo de Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder, y con otro de sus coetáneos, Johann Georg Hamann, llegará hasta escritores contemporáneos como Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y John Gray. Se trata de una posición intelectual que puede ser captada con toda su brillantez—aunque también con su excesiva repetición, una repetición que por momentos llega a rozar la caricatura histórica—en tres libros de A. MacIntyre: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).*

El tradicionalismo afirma que el concepto de «humanidad» y, por tanto, el concepto de «naturaleza humana» es una mera ilusión. En el mejor de los casos se trataría de una proyección de lo simple en lo complejo, de lo pequeño en lo grande, de lo poco en lo mucho y, en el peor de los casos, sería una abstracción vacía de todo contenido. El tradicionalismo afirma que los seres humanos sólo existen como miembros de un grupo. En consecuencia, su naturaleza es colectiva y contingente. Se trata de entidades incrustadas en la naturaleza y en la historia. La primera naturaleza que compartimos como seres humanos es aquella que nos corresponde como animales: la necesidad de alimentos y defensa, la necesidad de procrear, la necesidad de proteger a nuestros vástagos, y así sucesivamente. Por lo demás, con respecto a todo aquello que es distintivo de nosotros mismos en cuanto seres humanos, el tradicionalista afirmará que somos criaturas de las sociedades a las que pertenecemos. Como

* Hay versiones en castellano de estas tres obras, por el mismo orden, traducidos como *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1982; *Justicia y racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994; y *Tres versiones rivales de la ética*, Editorial Rialp, Madrid, 1992.

dijo en su día el católico y conservador francés Joseph De Maistre: «he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, de la existencia de los persas; pero en cuanto al hombre, debo confesar que no he visto a ninguno en toda mi vida».[5] Por supuesto, esto no significa que estos nuevos escritores tradicionalistas compartan las opiniones de un De Maistre o de un Herder en torno a la nación como entidad próxima a lo natural. La mayoría de ellos tampoco ha querido refrendar la descripción que hace De Maistre sobre la naturaleza común de los hombres: una naturaleza empeñada en exterminar, una naturaleza que «mata para defenderse, mata para aprender, mata para divertirse, mata por matar»;[6] tampoco han querido asumir la opinión herderiana sobre la absoluta inconmensurabilidad de todas las culturas humanas. Sin embargo, esta misma mayoría estaría de acuerdo en que la vida humana, si aspira a tener algún sentido como tal, necesita de un mundo moral permanente y preexistente. La razón no puede aislarse de las personas que razonan, de las tradiciones, de los límites y de las creencias que forman parte del mundo en el que todo razonar acontece. En realidad, los prejuicios que los ilustrados querían silenciar eran para alguien como Edmund Burke la única base firme desde la cual desarrollar la certeza que precisamos para vivir nuestras vidas. Los ingleses, que según Burke no forman parte del «clan de los ilustrados», o al menos eso deseaba creer, pues «en lugar de arremeter contra los prejuicios generales», emplean su sagacidad en buscar la sabiduría latente que hay detrás de cada uno de estos prejuicios: «Si encuentran lo que van buscando, y raramente fallan, consideran más sabio conservar el prejuicio con la razón implícita, en lugar de desprenderse de la envoltura que éste proporciona y quedarse sólo con la razón desnuda».[7] Y este es el modo en que deberían proceder

5. J. De Maistre, *Considérations sur la France*, en *Oeuvres complètes de J. De Maistre*, 14 vols., Lyon/París, 1884-1887, vol. I, p. 74 [Hay edición castellana de J. Poch Elió en Editorial Tecnos, Madrid, 1990].

6. J. De Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, en *Ouvres complètes*, *op. cit*, vol. V, pp. 22-25 [Hay edición castellana de Rafael Conte en Editorial Espasa-Calpe, Col. Austral, Madrid, 1998].

todas las personas sabias. Hans-Georg Gadamer trata en la sección II de *Verdad y método* de resituar el concepto de prejuicio; esto es lo que él llama la «preestructura» de la comprensión que todos necesitamos si queremos encontrar algún sentido en el mundo. La «Ilustración y su crítica de la religión» se apartaría justamente de esta posición.[8]

Por tanto, para todo tradicionalista, no importa ahora su persuasión en particular, el fracaso general de la Ilustración consistió—hablando también en términos globales—en lo que Hamann describió como «el intento en parte equivocado y en parte inútil» de la filosofía crítica kantiana por «liberar a la razón de la tradición y de la costumbre, así como de la creencia en ambas».[9] La Ilustración, nos dice Alasdair MacIntyre, apela a «principios que no pueden ser negados por una persona racional, por lo que deben de ser principios independientes de todas esas particularidades culturales y sociales que los pensadores ilustrados consideraban el envoltorio meramente accidental de la razón en tiempo y lugar particulares».[10] «Vivimos», nos

7. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock, Hackett, Indianapolis, 1987, pp. 76-77 [Hay edición castellana de Enrique Tierno Galván en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978].

8. G-H. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik*, Mohr, Tubinga, 1965, pp. 250, ss. El concepto de preestructura, anticipación, etc., es tomado de Heidegger. Gadamer hace una alusión de pasada a Burke y puede que tenido en mente de este pasaje que cito. [Hay versión castellana en Ediciones Sígueme, Salamanca, 5ª ed. 1993]. En el segundo ensayo de esta pequeña obra encontraremos una resonancia de esto mismo en el modo en que Hans-Georg Gadamer trata de recuperar el uso del «prejuicio», caracterizado en el derecho romano como un saber elemental necesario para comprender cualquier situación humana.

9. J-G. Hamann, *Metacritique on the Purism of Reason* [1784], en *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt, California University Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1996, p. 155 [Una selección parecida pero algo más breve de textos de J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller y Ch. M. Wieland, en *¿Qué es Ilustración?*, ed. A. Maestre, Editorial Tecnos, Madrid, 1988].

10. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1983, p. 6.

dice John Gray, «entre las ruinas del proyecto ilustrado, que fue el proyecto piloto del período moderno». La característica distintiva de este proyecto es la «promoción de la razón autónoma y la concesión de un lugar privilegiado a la ciencia con relación a todas las demás formas de intelección humanas». Y esta es una estrategia que sólo habría conseguido «socavar y destruir las formas tradicionales y particulares de conocimiento social y moral. En lugar de dar paso a algo que se parezca a una nueva civilización, su resultado final es el nihilismo».[11]

Dicho en otras palabras, las consecuencias del supuesto triunfo de la razón sobre la especiosa fe habrían sido desastrosas. Lo que MacIntyre llama la «defensa racional» de la moral nos habría privado de ese «conjunto narrativo» que constituye el fondo dramático de toda sociedad. Nos hemos quedado como niños «faltos de relatos», «tartamudos en sus acciones y en su mundo».[12] Necesitamos, por tanto, volver a colocar de forma urgente el respeto por la creencia y la tradición en el centro mismo de nuestra vida moral. Más aún, algunos de estos nuevos escritores tradicionalistas han sostenido que, además de formar parte de una tradición, como seres humanos, no deberíamos descartar, para completar nuestra moralidad, la posible pertenencia a una Iglesia, pues es sabido que la mejor base para la tradición la ha proporcionado desde siempre y en todo lugar la pertenencia a algún sistema religioso. Me refiero aquí a algunos comentarios de Taylor, MacIntyre y Gadamer, aunque es cierto que este último está algo más alejado de este tipo de manifestaciones. También es obligado decir que ninguno de ellos nos aclara si es preciso *creer* en lo que esa Iglesia predique. Sobre este punto volveré más tarde. De momento, espero mostrar que el relato que los tradicionalistas quieren que creamos es esencialmente un relato falso y que una comprensión adecuada de la Ilustración nos ofrecerá una narrativa mucho más atractiva que ese tipo de neoescolasticismo al que MacIntyre desea que volvamos.

11. J. Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, p. 145.

12. A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 216.

Aunque en un sentido distinto, también los racionalistas del siglo XVII y sus herederos ilustrados se interesaron por las narrativas del progreso humano. De Grocio a Kant, para entendernos, todos estos autores empezaron en el mismo punto: el estado de naturaleza. Todos empezaron con una imagen presocial del hombre, con una narrativa cuidadosamente construida sobre cómo eran los hombres antes de entrar en la historia, y a partir de aquí derivaron una imagen inversa de cuál sería su futuro en caso de desarrollar las opciones que la razón les brindaba. Si bien es cierto que los modernos críticos tradicionalistas o postmodernos no se han detenido a examinar de forma directa esta clase de procedimiento, en realidad este recurso narrativo está en la base de la mayoría de las cosas que tanto unos como otros nos dicen sobre la concepción ilustrada de la racionalidad. Es obvio que un «experimento mental» como el desarrollado por Rousseau comienza separando la noción de humanidad de esas mismas tradiciones, normas y costumbres que, según la opinión de los tradicionalistas, el ser humano debería absorber para llegar a ser plenamente humano. Parece como si todas estas historias hipotéticas —por más que lleguen a conclusiones bien distintas sobre su fin último—ofreciesen una única trayectoria posible para la humanidad y, más importante aún, una única explicación posible sobre las fuerzas psicológicas que determinan este proceso histórico. Por mi parte, sostendré que esta lectura de las narrativas del contrato es básicamente una lectura errónea. Me consta que los críticos postmodernos de la Ilustración han identificado esta misma preocupación por los orígenes y los fundamentos de la sociedad humana como uno de los errores capitales de la Ilustración, un error que en este caso nos habría llevado a abrazar la idea de una certeza insostenible a causa de su manifiesta ingenuidad sobre el poder del lenguaje para construir el mundo.

Como he dicho antes, el empleo de una estrategia semejante al servicio de una teoría de la sociabilidad humana empezó en el siglo XVII. Sus representantes más leídos y, en este sentido, los más influyentes fueron, sin duda, Thomas Hobbes, John Locke y Hugo Grocio. (Hay marcadas diferencias entre Hobbes y Grocio, pero también hay mucho de cierto en la enérgica afirmación de Rousseau en *Emilio* de que

sus principios «son exactamente los mismos: sólo difieren en sus expresiones. También difieren en sus métodos. Hobbes se apoya en sofismas y Grocio en los poetas; el resto es lo mismo».)[13]

En principio me referiré a Hobbes y Grocio. Aunque ambos fueron más bien parcos en lo tocante a la citada descripción del hombre en su condición original. El famoso pasaje de *Leviatán*—aquel que termina con la frase «y la vida del hombre [es] solitaria, pobre, sucia, brutal y corta»—[14] ocupa escasamente algo más de un parágrafo. Es cierto que de forma ocasional aparecen referencias a los indios americanos, a los pueblos primitivos de Europa y a la historia de Caín y Abel. Pero, desde luego, nada de esto podría considerarse como una descripción bien desarrollada del tema. Las explicaciones que había anticipado Grocio tenían algo más de profundidad en términos etnológicos o históricos—como dijo Leibniz: «sus ejemplos tomados de la totalidad de la historia y de las antiguas leyendas están excelentemente adaptados con el fin de dar reglas que pueden servirnos para hoy»—,[15] pero me temo que, en conjunto, se trata nuevamente de descripciones dispersas y poco útiles.

Hobbes nunca fue muy preciso acerca del estatuto del estado de naturaleza. ¿Se trata de una posibilidad histórica o de una simple ficción con carácter pedagógico? Grocio, con ser más claro, de nuevo hay que decirlo, es igualmente vago en los detalles. Y lo mismo podemos decir de Locke, cuya descripción de los orígenes de la sociedad es más compleja y detallada que en los dos casos anteriores. Empecemos con Grocio, pues. Sabemos que para él la única forma efectiva de con-

13. J. J. Rousseau, *Émile*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothéque de la Pléiade, París, 1964, Vol. III, p. 154 [Hay edición castellana de Mauro Armiño en Alianza Editorial, Madrid, 1990].

14. Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 88-89 [Hay edición castellana de Carlos Mellizo en Alianza Editorial, Madrid, 1993].

15. G. W. Leibniz, *Caesarinus Fürstenerius*, en *The Political Writings of Leibniz*, ed. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 113-114 [El pasaje citado corresponde a la muy extensa *De suprematu Principum Germaniae* (1677), obra de la que sólo existe edición íntegra en latín. Hay una útil selección de escritos políticos y jurídicos de Leibniz en castellano de Jaime de Salas en Editora Nacional, Madrid, 1984, reimp. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001].

trarrestar el argumento escéptico, el argumento derivado del «hecho» de la diversidad, consistía, justamente, en tratar de evitar la evidencia empírica. «Así como los matemáticos», escribió, «consideran sus figuras en abstracción de sus cuerpos; de igual modo, al considerar el derecho tengo que sustraer mi mente de todo hecho en particular». De este modo, el punto de arranque para su tratamiento del derecho lo proporcionaba una descripción hipotética de la condición prepolítica del hombre. Por supuesto, tanto Grocio como Hobbes estaban sirviéndose de una imagen muy familiar para la literatura europea, una imagen que se remonta a los días de Ovidio. Sin embargo, mientras que la mayoría de las descripciones del estado de naturaleza—y en particular la de Ovidio—eran descripciones de una supuesta Edad de Oro, aquellas que nos ofrecen Grocio, Hobbes y, más tarde, Locke son descripciones que sólo evocan imágenes de un permanente estado de guerra. Las razones de esta opción estratégica son bastante claras: todos buscan sentar una premisa a partir de la cual sea posible construir una explicación de la ley natural que evite cualquier dependencia respecto al principio de sociabilidad natural.

Esta idea de la sociabilidad natural (esto es, que los hombres son *zoa politika*, de nuevo según la vieja expresión aristotélica, o sea, que han sido creados para vivir en la *polis*) había dado suelo y sustento a la explicación bajo medieval sobre los orígenes de la sociedad y, por tanto, a la concepción cristiana sobre la ley moral a partir del siglo XIII. El inmenso edificio escolástico—y, en particular, aquellos pabellones levantados por el neotomismo de los dominicos y los jesuitas españoles de los siglos XVI y XVII, cuyas obras tienen una influencia señalada en Grocio, por no decir que también en Hobbes—había sido levantado desde la atribución de un sentido interno presupuesto en todos los seres humanos, esto es, un sentido implantado por Dios. Para los escolásticos, este sentido interno tenía la forma de un conjunto de preceptos: los *primae preaceptae* de la ley natural. Estos primeros preceptos, una suerte de paquete cerrado de instrumentos cognitivos, permitirían a todos los hombres distinguir el bien del mal, lo natural de lo antinatural; y, puesto que vivir en comunidad era lo natural, estos mismos primeros preceptos eran también los responsables de la reunión de los hombres en sociedades.

Locke, Hobbes y Grocio rechazaron este principio. Sin duda, cada uno por sus propias razones y en su propio lenguaje. De lo que no cabe duda, en cambio, es de que los tres compartían la misma profunda desconfianza hacia la idea de una «autoridad» de orden eclesiástico. Como enseguida veremos, esto es algo que Jean d'Alembert supo apreciar cuando emprendió su particular reforma de las fuentes de la Ilustración. El rechazo a toda forma de autoridad eclesiástica suele justificarse desde entonces por la experiencia de las guerras de religión que asolaron Europa a partir la década de 1560.

La declarada intención del Sr. Hobbes—decía Adam Smith en 1759—era someter las conciencias de los hombres directamente al poder civil, en lugar de hacerlo a los poderes eclesiásticos, cuya inestabilidad y ambición había identificado, tras los ejemplos que le brindó su propio tiempo, como la fuente principal de los desórdenes de la sociedad.[16]

Además de la evidente falta de confianza en la autoridad eclesiástica, así como de la misma falta de confianza en los teólogos que habían promovido esta teoría del derecho natural, conviene recordar aquí los efectos ocasionados por el continuo flujo de información sobre sociedades que hasta entonces eran completamente desconocidas. Estas informaciones, llegadas de América, de África y de Asia, empujaban a los europeos a mirar hacia afuera, esto es, a dirigir sus miradas—según la expresiva fórmula de John Locke—«más allá del humo que desprenden sus propias chimeneas».[17] Ante este nuevo tipo de evidencia—según la frase igualmente expresiva de Pascal—, el único modo de describir la ley natural sería concentrarse en «aquello que se practica a este lado de los Pirineos». Como observó Hobbes en *The Elements of Law*, de 1640, aquello que era descrito como «medida común es, para algunos, la recta razón; y estaría de acuerdo con ellos si hubiese tal cosa *in rerum*

16. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D. D. Raphael y A. L. Macfie, The Clarendon Press, Oxford, 1976, VII.iii.2.2, p. 318 [Hay edición castellana de Carlos Rodríguez Braun en Alianza Editorial, Madrid, 1997].

17. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, The Clarendon Press, Oxford, 1975, I, III, 2, p. 66 [Hay edición castellana de Edmundo O'Gorman en Fondo de Cultura Económica, México, 1980].

natura. Pero, por lo común, los que apelan a la recta razón para decidir en cualquier disputa se refieren, con estas palabras, a su propia razón».[18] Obviamente, la evidencia que llegaba del mundo externo contradecía a todas luces la bella explicación construida por la escolástica en torno a una misma inclinación humana, o mejor aún, al conjunto de inclinaciones humanas a partir de las cuales se podría deducir un sólo tipo verdadero de sociedad, esto es: la sociedad cristiana de la Europa occidental. La respuesta al dilema moral que esto supuso tomó la forma, como ha sostenido Charles Taylor, de una apuesta por la simplicidad radical (algo que también había notado Hume), una apuesta por encontrar alguna posición al margen de cualquier sistema ético o político desde la cual todos los sistemas podían ser evaluados; pero se trataba de una posición que nada tenía que ver con la perspectiva a través de los ojos de Dios que habían defendido los teólogos. Y, tal como Taylor ha señalado igualmente, esto habría causado «un efecto distorsionante sobre la auto-comprensión de los modernos».[19]

No obstante, sería del todo inapropiado describir a Grocio—quien empleó tanto tiempo y tanto esfuerzo en ridiculizar a los modernos emuladores de Carnéades—como a un escéptico más. Sabemos que Grocio trató de hallar una *respuesta* al escepticismo. En su opinión, esta respuesta tenía que cortar de raíz todo vínculo significativo con la tradición aristotélico-tomista, la misma tradición que MacIntyre considera ahora como la única base firme para reconstruir, una vez más, un orden moral que sea «convincente» para todos nosotros, es decir, de nuevo europeo.

Sin duda, aquí nos adentramos en otra dimensión de la misma historia: la crítica de los fundamentos epistemológicos de aquello que se

18. T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Political*, ed. Ferdinand Tönnies, 2ª edición, Frank Cass & Co., Londres, 1969, 2. 10. 8., pp. 188-189 [Hay edición castellana de Dalmacio Negro, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979].

19. Ch. Taylor, «The Diversity of Goods», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 230. Y ver Richard Tuck, «Rights and pluralism», en James Tully ed., *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 160.

describe como «revolución científica» y que es objeto de disputas tan reñidas como la presente discusión sobre los orígenes y fundamentos de la Ilustración. Por mi parte, evitaré internarme en este terreno y me limitaré a hacer una simple observación. Si algo parece claro (desde Bacon y Galileo en adelante) es que todos los «modernos» quieren apoyar sus teorías sobre la fuerza de la experiencia inmediata de los propios errores. Según la opinión generalizada, estos errores son el resultado de una forma de hacer filosofía que basaba sus teorías en una hermenéutica continua, en esa relectura interminable de las supuestas autoridades que dieron tan mala fama al término «escolasticismo». Esto es lo que Hobbes llama un mero «aristotelismo». (Hay que recordar que su desprecio por los escolásticos llegaba al extremo de considerarles responsables de la aparición de las guerras de religión en Francia, de las revueltas en las Provincias Unidas y la Reforma inglesa.) Para Hobbes la mala filosofía es el origen de todo conflicto ideológico. Por tanto, era preciso deshacerse de Aristóteles y, sobre todo, del canon de escritores antiguos y cristianos a partir del cual los escolásticos levantaron sus sistemas; y esto significaba, sin duda, abandonar, en primer término, la vieja concepción tomista de los sentidos innatos. No es extraño que encontremos a John Locke explicándonos—en el primer libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*—por qué hubo que ponerse a

> considerar las facultades del discernimiento humano tal y como son aplicadas en el conocimiento de los Objetos a los que se refieren, y daré por bueno el esfuerzo invertido si con este sencillo método histórico puedo dar alguna explicación de los Modos en que nuestro Entendimiento llega a obtener esas Nociones que poseemos de las cosas.[20]

El resto del libro lo ocupa en demostrar que no poseemos principios innatos para nuestra comprensión del mundo. Por eso se suele señalar que la crítica de Locke está dirigida a Descartes, o más precisamente, a la concepción cartesiana de las «ideas claras y simples». Y así era en parte. Sin embargo, dado que la variedad de asuntos a exa-

20. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, I, I, 2, p. 44.

men al comienzo mismo del libro I iba mucho más allá de la mera aceptación cartesiana de lo que ahora es llamado «innatismo disposicional», y puesto que en esta misma lista de objetivos estaba la noción estoica de nociones comunes (*koinai ennoiai*), resulta complicado aceptar que su crítica estuviese tan limitada. Además, muchos de los contemporáneos de Locke, al igual que la mayoría de sus sucesores en el siglo XVIII, estaban convencidos de que su objetivo no era demoler lo que Descartes entendía por ideas innatas, sino la concepción de la ley natural de raíz aristotélica y escolástica. Desde luego, este es el modo en que Leibniz leyó esta parte del *Ensayo* en su largo y admirable intento de refutación. Leibniz describió a Locke como alguien que, en realidad, estaría «muy de acuerdo con el sistema de Gassendi», sistema que habría «enriquecido y reforzado [...] con cientos de ideas refinadas», y, por tanto, como a un auténtico epicúreo, identificando sus objetivos en Platón (el escolástico), San Pablo (el estoico) y Julio César Escalígero.[21] Desde luego, así fue como lo entendió Hume, quien consideró que Locke había sido inducido a tratar este tema del conocimiento por los escolásticos.[22] La misma opinión expresaron Diderot o Shaftesbury, de quienes hablaré más tarde. Para este último, por ejemplo, «el pobre sistema traslaticio de los últimos escolásticos» fue la razón del indiscutible «triunfo» de John Locke sobre sus rivales.[23] Que éste y no otro fue el objetivo principal de Locke, es algo que podemos apreciar de la forma más evidente a partir de los *Ensayos sobre la ley natural*, donde la misma afirmación que en los *Ensayos sobre el entendimiento humano* tomaría la forma de

21. G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, ed. Peter Remant y Jonathan Bennett, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 49 y 70. [Hay edición castellana de Javier Echevarría en Editora Nacional, Madrid, 1979].

22. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, The Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 22 [Hay edición castellana de la primera *Investigación* por Jaime de Salas en Alianza Editorial, Madrid, 1980, también de la segunda por Carlos Mellizo en Alianza Editorial, Madrid, 1988].

23. Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand, S. Sonnenschein & Co., Londres, 1900, p. 414.

un epígrafe («No hay principios innatos en la mente») se presentó antes como un tradicional enunciado pregunta/respuesta: «¿Está inscrita la ley natural en las mentes de los hombres? No». Los *Ensayos sobre la ley natural* habían sido escritos en latín, la lengua de la escolástica.

Locke estaba hablando de nuestras percepciones del mundo natural, y no de nuestra comprensión de las cualidades morales. Sin embargo, por aquel entonces era difícil separar ambas cosas, ya que para los tomistas la ley natural—definida como la participación racional de las criaturas racionales en lo divino—era la única garantía de que la separación entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, no se redujese a una mera distinción de carácter relativista. En 1737 Voltaire escribía a Federico el Grande: «Locke, el más sabio metafísico que conozco, enfrentándose con razón a las ideas innatas, parece creer que no puede haber un principio universal en el mundo».[24] Del mismo modo, Diderot, en su artículo sobre Locke para *La Enciclopedia*, centrado casi enteramente sobre este mismo problema, consideraba que el filósofo inglés había demostrado, finalmente, «qu'il n'y avait aucun principe de spéculation, aucune idée de morale inée».

Una vez que Locke dio por concluida su tarea, nadie tuvo interés en tratar de reconstruir el viejo edificio escolástico de la ley natural. Sin embargo, la mayoría de los filósofos del siglo XVIII estaban igualmente insatisfechos con la perspectiva de que no hubiese nada natural al hombre *qua* especie. El «miedo a las ideas innatas»—como vio Francis Hutcheson—había llevado a muchos no sólo a abandonar las virtudes morales de corte aristotélico, o la idea de una sociabilidad natural, sino que con ello desapareció también todo un vocabulario, más aún, todo un modo de caracterizar la personalidad humana; de ahí que se pueda concluir que «las viejas nociones sobre los afectos naturales y las distintas clases de instintos, o nociones como las de *sensus communis* [una noción sobre la que más adelante habremos de regresar], *decorum* y *honestum* casi han terminado por desaparecer de nues-

24. Voltaire (F-M. Arouet), *Correspondence*, ed. Theodore Besterman, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1953, vol. VI, p. 227.

tros libros de moral».[25] Una afirmación que el propio Locke también habría dejado anticipada con firmeza cuando escribió: «Aquel que examine con atención la Historia de la Humanidad y dirija su mirada a las distintas Tribus de los Hombres, repasando con indiferencia sus acciones, comprobará que los principios morales no fueron dictados a partir de primeros principios de la moral o reglas de la virtud [...] sino únicamente a través de la opinión».[26] Sin duda, es ésta la forma de escepticismo que dará pie a numerosas críticas, porque se trata de una forma de escepticismo que afecta al fundamento mismo de cualquier ley moral. Según este planteamiento, aunque no se pone en duda que existe una clara distinción entre el bien y el mal, esta distinción tendrá que descansar, en último término, sobre alguna forma de egoísmo humano. En definitiva, esto es lo que Charles Taylor llama una «teoría extrínseca de la moralidad», que es lo que de verdad constituye la base para los argumentos tradicionalistas en contra de la Ilustración.

Como hemos visto antes, entre los escritores del siglo XVII que más influencia tuvieron en los ilustrados, además de los escritores continentales como Descartes y Grocio, estaban, sin duda, los ingleses Bacon, Hobbes y Locke, a los cuales deberíamos añadir a Newton. (Desde luego, este es un hecho que no pasó desapercibido para Adam Smith, quien como británico pero no inglés reconocía ante los lectores de la famosa *Edinburgh Review* la superioridad de la filosofía inglesa).[27] Lo malo es que esto también ha servido para que los nuevos críticos tradicionalistas—y también los críticos postmodernos, a pesar de que estos últimos suelen ser algo más sutiles y persuasivos en sus argumentaciones—construyan una simple narrativa en la que se mezcla «cartesianismo», «baconianismo» y «hobbesianismo», todo ello en un supuestamente «único» discurso moderno, para hacer después de esta mezcla los prolegómenos del propio «proyecto ilustrado».

25. F. Hutcheson, «Reflections upon Laughter», en *Philosophical Writings*, ed. R. S. Downie, Londres, 1994.

26. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, I, III, 10 (p. 72); y *cfr.*, I, III, 18, p. 78 y II, XXVIII, 10-11, pp. 353-354.

27. A. Smith, «Letter to the *Edinburgh Review*», en *Essays on Philosophical Subjects*, ed. A. Skinner, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 245. [Hay edición castellana de John Reeder y Carlos Rodríguez Braum en Editorial Pirámide, Madrid, 1998].

Dicho en palabras de Susan James—tomadas en este caso de un ensayo muy crítico con respecto a esta lectura del yo—, «el ego cartesiano representa la apoteosis conceptual de un racionalismo ilustrado».[28]

Sin embargo, a mí me parece que toda esta historia bien podría abordarse de otro modo. Empecemos con una incuestionable—aunque ciertamente no muy original—observación de fondo: toda la tradición filosófica occidental podría considerarse como una sucesión de réplicas a lo que en algunos casos se ha dado en llamar «el reto escéptico». Desde luego, también el escepticismo tiene distintos orígenes y otras tantas identidades. En su forma más extrema (lo que se conoce como pirronismo, en honor de Pirrón, el filósofo helénico del siglo II a.C.) este escepticismo enunciaría que no es posible obtener certeza alguna sobre el mundo exterior, que no existe una diferencia real entre la afirmación y la negación.

Desde luego, el escepticismo en cualquiera de sus múltiples formas ha sido una de las escuelas filosóficas dominantes en el mundo antiguo. Con el auge de la cristiandad esta Escuela fue silenciada en gran medida. Esto es así porque el cristianismo tenía una respuesta de salida a la pregunta por el conocimiento. Es decir: todo cuanto conocemos procede de Dios. Dios basta para obtener la seguridad necesaria. Dios nos garantiza que si tenemos una buena razón para creer en algo entonces es que este algo ha de ser cierto. Incluso algunos de los escépticos cristianos, como Pico de la Mirandola en el siglo XV, emplearon su escepticismo con el único propósito de reforzar la autoridad de los mandamientos divinos. Estos mandamientos eran la única base necesaria para el verdadero conocimiento. No obstante, como dije antes, esto cambió de forma radical a partir del siglo XVI. Es más, esta es la razón por la cual Grocio, Hobbes y hasta cierto punto Locke habrían decidido desarrollar sus teorías del derecho en sociedad tomando como punto de partida una historia hipotética de las accio-

28. S. James, «Internal and external in the work of Descartes», en James Tully ed., *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, *op. cit.*, pp. 7-19. Aunque se podría decir lo mismo de otros tradicionalistas, Susan James se refiere aquí a las explicaciones ofrecidas por Charles Taylor en *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. [Hay versión castellana en Paidós, Barcelona, 1996].

nes humanas. Es preciso contar con una explicación de cómo hemos llegado a ser lo que somos si queremos deducir una moral universal y sus principios políticos partiendo de un mundo en que no hay más ley natural que el derecho a la autopreservación, es decir, una ley que pueda ser considerada como válida para los pueblos más diversos. De este modo, Descartes construyó su método de investigación: partiendo de la existencia (ficticia) de una razón sin ataduras, de una razón que opera desde la presuposición de ideas «claras y distintas»—ideas tan básicas que forman parte de la estructura mental que nos separa de los otros animales—, y no partiendo de una indagación sobre la voluntad divina. En todos los casos antes citados, el resultado fue la creación de una nueva metáfora, una metáfora no cristiana que divide de forma clara el mundo humano en una realidad interna y otra externa. De aquí se deduce que la autoridad necesaria para el conocimiento sólo puede partir de nosotros y que esta autoridad no se obtiene por iluminación o participación en la ley divina, sino por medio de lo que Montaigne llama lo «propiamente mío». A estas alturas del debate sobre los comienzos y las distintas identidades de la Ilustración, esta es una genealogía lo suficientemente bien establecida tanto para el supuesto epistémico como político de la Nueva Filosofía de mediados del siglo XVII. Aunque no quiero ocultar que como genealogía de lo que Charles Taylor llama un «yo» sin ataduras (*disengaged self*) nos plantearía demasiados interrogantes. Por fuerza, la mayoría de estos interrogantes caen fuera de los límites de estos dos ensayos. Aquí, sobre todo, me interesa explorar la relación que existe entre esta primera respuesta al reto escéptico y la ofrecida después por los filósofos ilustrados; y para ello debo dar un pequeño salto en mi historia.

Jean D'Alembert, matemático y secretario permanente de la Academia Francesa, creador junto con Diderot de la más característica de todas las empresas de la Ilustración, *La Enciclopedia*, escribió para esta magna obra un *Discours préliminare*, una genealogía de lo que él mismo identificaba como la Ilustración. Aquí Descartes es debidamente ensalzado como precursor de las «luces», como alguien que «enseñó a las mentes bien formadas (*les bons esprits*) a deshacerse de los yugos

del escolasticismo, de la opinión y de las «autoridades», o bien, en otras palabras, «a deshacerse de los prejuicios y de la barbarie». Pero si el cartesianismo había traído la liberación de las opiniones y los prejuicios no sometidos a la crítica, también impuso un método para entender la relación entre las dos partes presentes en todo ser humano: la mente y el cuerpo. En definitiva, según D'Alembert, el problema es que Descartes impuso un nuevo prejuicio, una nueva falsa certeza. Parece como si la misma debilidad humana exigiera, concluye D'Alembert, que un prejuicio sea abandonado, por lo general, sólo para ser sustituido inmediatamente por otro. «A tal punto llega la inestabilidad y la precariedad de la mente que siempre busca una opinión a la que aferrarse».[29] El verdadero escéptico deberá estar siempre dispuesto a enfrentarse a los límites, en especial a los límites de su propia solución al problema escéptico. Por eso necesitamos algo distinto a la supuesta infalibilidad del *methodus* cartesiano, algo que nos ayude a elevar al filósofo «por encima de este vasto laberinto»—una metáfora que D'Alembert utiliza para describir el mundo de la naturaleza—«hasta alcanzar un posición que le permita contemplar, al mismo tiempo, las principales artes y ciencias, contemplar, de una simple ojeada, los objetos de su especulación y la manipulación que se puede llevar a cabo con estos objetos».[30] Observemos que hay una enorme distancia entre esta metáfora y el tipo de unidad metafísica de las ciencias que habían buscado tanto Descartes como Leibniz.[31] En realidad, para el D'Alembert del *Discours préliminaire* lo que nos puede sacar del laberinto no es un método sino algo más complejo; no se trata de un principio sino de una descripción explicativa de la multiplicidad de las acciones humanas; nunca una serie de principios irreducibles sino una Enciclopedia, algo que proporcione una nueva cartografía

29. J. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, en *Oeuvres complètes de D'Alembert*, 5 vols., París, 1821-1822, vol. I, p. 67. [Hay edición del *Discurso* por Consuelo Berges y Antonio Rodríguez Huescar en Editorial Aguilar, Buenos Aires, 5ª ed. 1975]. 30. J. D'Alembert, *Discours préliminaire, op. cit.*, p. 45.

31. Ver Robert McRae, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant* The University of Toronto Press, Toronto, 1961 y Thomas L. Hankins, *Jean d'Alembert: Science and the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

del conocimiento humano. Además, como ocurre con todos los mapas, lo que uno ve depende siempre del lugar que ocupa. «Es posible imaginar», escribió D'Alembert, «muchos y distintos sistemas de conocimiento humano, como si estos sistemas formasen parte de un mismo mapamundi basado en sus diferentes proyecciones». Desde luego, el «mapa» también era una metáfora de gran fuerza para conceptualizar la base a partir de la cual se puede adquirir un verdadero conocimiento. Se trataba de una metáfora que ya había sido utilizada por Bacon y Hobbes, aunque con fines algo distintos. Al retomarla, D'Alembert no sólo quiere abrir la posibilidad de una pluralidad de visiones diferentes sobre el conocimiento humano, sino que también nos está sugiriendo una ruta, un itinerario para lo que será necesariamente un largo y peligroso viaje por tierras extrañas. La metáfora, por tanto, se transforma en el curso de la argumentación. Ya no estamos en un laberinto, cuyos recodos y cambios de sentido, pasajes secretos y callejones sin salida están parcialmente ocultos, de forma que nunca estaremos suficientemente seguros de cuál es nuestra posición. De repente nos encontramos en medio del mar, en medio de «un vasto océano desde donde podemos distinguir un número de islas no muy grandes y cuya situación con respecto a tierra firme no podemos determinar con seguridad».[32]

La visión que tiene D'Alembert de la nueva «ciencia humana», una ciencia secular y moderna a un mismo tiempo, no se basaba en un sistema dogmático, ni siquiera en un «método»—como ocurría con la filosofía mecanicista del siglo XVII—sino que según la opinión del propio Diderot se trataba de una forma de redescripción, algo que presenta a los ojos del «*homme le plus éclaire*» todas las fuentes posibles de entendimiento humano. Ernst Cassirer dirá algo muy parecido. (Conviene recordar que su historia de la Ilustración comienza también con el *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* de D'Alembert, aunque sus explicaciones posteriores se encaminen en otra dirección). Cassirer sostenía que el siglo XVIII había buscado «otro concepto de verdad y de filosofía», un concepto distinto al de Descartes, Malebranche, Leibniz o Spinoza, si bien su misión principal fue siempre la

32. J. D'Alembert, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, p. 45.

de «ampliar sus respectivas fronteras para hacer que estos conceptos fuesen más flexibles, concretos y vitales».[33]

Está claro que D'Alembert no comparte la supuesta confianza de la Ilustración—es decir, la supuesta confianza de Descartes—en la autoridad de una razón humana que se basta a sí misma. La razón es cuanto poseemos, sin duda; pero se trata de la misma razón que es capaz de construir un número indefinido de perspectivas distintas a partir de la misma realidad tangible. Sólo la razón es capaz de trabajar una y otra vez con los mismo materiales. Esta última observación es crucial. Se trata, pues, de la razón encerrada en la historia, en la historia de nuestros propios esfuerzos de comprensión crítica, una historia para la cual *La Enciclopedia* estaba destinada a ser un archivo permanente. D'Alembert, como la mayoría de los *philosophes*, debía más a Locke que a Descartes. Siguiendo a Locke, rechaza la concepción de las ideas innatas que todavía está presente en Descartes. Al igual que Locke, construye su teoría del conocimiento a partir de las sensaciones: porque tanto la experiencia en sociedad como la crítica que surge de esta experiencia, «la necesidad de las leyes, la espiritualidad del alma, la existencia de Dios [...], todo esto es el resultado final de esas primeras ideas que se originan en nuestros sentidos corporales».[34] Finalmente, en Locke halló una solución posible al reto escéptico a través de la noción de probabilidad. Para Locke, recordemos, el escepticismo (al menos en su versión pirrónica, que, como vimos antes, afirma que no puede darse ningún conocimiento, ninguna diferencia entre la afirmación y la negación) sólo puede conducirnos a la desesperación más absoluta. Por ello, según Locke, «sería una displicencia imperdonable, una pataleta infantil, despreciar las ventajas de nuestro conocimiento, y dejar con ello de aproximarnos a los fines para los cuales éste nos ha sido concedido por el solo hecho de que haya algunas cosas que siempre quedan fuera de su alcance». En definitiva, si bien es cierto que nunca podremos obtener una certeza absoluta, «la proba-

33. E. Cassirer, *Philosophie der Aufklarung*, Mohr, Tubinga, 1934, p. 7. [Hay versión castellana en Fondo de Cultura Económica, México, 3ª ed. revisada, 1993].
34. J. D'Alembert, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, pp. 22-23.

bilidad [...] es más que suficiente para gobernar nuestros asuntos».[35]

Imitando a Locke, que pensaba que el verdadero instrumento de nuestra compresión era ese «sencillo método histórico», D'Alembert creía que el verdadero instrumento del conocimiento «probable» era el método de «la genealogía y la evolución».[36] Al igual que Locke, que nos ofrece una respuesta «probable» a la pregunta «¿Qué puedo conocer?»—desarrollando para ello una microhistoria sobre el origen de nuestras ideas en el primer libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*—, D'Alembert también nos ofrece una historia de las conductas y las acciones humanas como apoyo para desenredar la madeja de los grandes misterios de la condición humana. Una nueva «narrativa» histórica—del tipo que discutiré en el siguiente ensayo—se convertirá en el *methodus* de la ciencia humana de la probabilidad.

Para D'Alembert, así como para las principales figuras de lo que se ha dado en llamar la Ilustración (Rousseau, Diderot, Condorcet, Voltaire y Kant), la historia, entendida como la comprensión de las acciones de la voluntad humana en el tiempo, se convierte en un nuevo modo de evitar la trampa escéptica. Nunca podremos aspirar a «sondear»—ahora en palabras de Locke—«la inmensa profundidad del océano»,[37] pero sí que es posible adquirir una perspectiva más rica de nosotros mismos (en definitiva, más liberadora) a través de una indagación sobre la condición humana; y, puesto que los seres humanos viven en el tiempo, esta investigación deberá abarcar su propia evolución histórica.

El paso dado por D'Alembert desde la ilusión de certeza ofrecida por las ideas «claras y distintas» (Descartes) a las verdades probables, adquiridas a través de una extensión del «método histórico ordinario» (Locke), supuso un paso crucial para la Ilustración en cuanto fue apli-

35. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, I, I, 5, pp. 45-46. Ver, Ian Hacking, *The Emergence of Probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and stadistical inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

36. J. D'Alembert, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, p. 18.

37. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, I, I, 6-7, pp. 46-47.

cado a todas las dimensiones de la vida humana. Sin embargo, el giro a favor de la probabilidad no debe dejar de ser considerado en su primer contexto, esto es, como una respuesta al reto escéptico, una respuesta que en lugar de centrarse en la posibilidad (o imposibilidad) de algún tipo de conocimiento del mundo, lo que hace es centrarse en las fuentes del conocimiento del yo. Para comprender esto es preciso regresar al contexto intelectual del siglo XVII.

Grocio y Hobbes habían organizado sus teorías racionalistas y minimalistas de la ley natural sobre el principio de la insociabilidad natural del hombre. Este principio estaba en sintonía con la evidencia histórica por entonces disponible. Con independencia de las formas particulares que pudieran tomar, todas las sociedades eran creaciones artificiales y sólo podían haber sido organizadas en torno a un mismo y único principio rector. Este principio se basaba en la idea de seguridad, definida como la necesidad de reducir esa inclinación natural del hombre a dañar a sus compañeros de especie. De no hacerse así, el hombre continuaría siendo una constante amenaza para sí mismo: *homo homini lupus*—el hombre es un lobo para el hombre—, según la frase que Hobbes tomó prestada de Ovidio. (A la cual Shaftesbury, siempre atento a las posibles inconsistencias de las metáforas hobbesianas, replicó: «decir en detrimento del hombre que es un lobo para sí mismo parece algo absurdo, teniendo en cuenta que los lobos son criaturas muy amables y cariñosas para con su propia especie»).[38] Lo importante es que a partir de este sencillo principio era posible desarrollar una nueva concepción del derecho natural. En esto consistía la llamada teoría «moderna» del derecho natural; su característica principal es que ya no depende de ningún conjunto de suposiciones complejas y, por tanto, difícilmente verificables en la práctica en torno a la auténtica naturaleza psicológica del ser humano.[39] «Por consiguien-

38. Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* [1ª ed., Londres, 1711], Bobbs-Merrill, Nueva York, 1964, vol. I, pp. 83-84.

39. Ver Richard Tuck, «The "modern" theory of natural law», en Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 99-119.

te nada tiene de absurdo ni de reprensible ni de contrario a la recta razón», escribió Hobbes en *De Cive*, «que uno ponga todo su esfuerzo en la defensa de su cuerpo y miembros de la muerte y el dolor, así como en la preservación de los mismos. Y aquello que no es contrario a la recta razón, todos admiten que se hace justamente y con *derecho*».[40]

El argumento de Hobbes es que si bien puede haber personas que no deseen preservarse de una muerte segura (como el hombre que sacrifica su vida para salvar a su familia, o quizá mejor, como el fanático religioso que prefiere morir antes que aceptar una conversión forzosa), de lo que no cabe duda es que nadie en el mundo dejaría de aceptar que el deseo de autopreservación del propio cuerpo y miembros es siempre y en todas partes un principio completamente razonable. Dicho con otras palabras: que resulta muy difícil para nosotros pensar en otro principio que sea en igual medida un principio evidente para todos los hombres.

En la versión más elaborada de Grocio, los primeros preceptos de la ley natural no eran mandatos de sociabilidad, como lo habían sido antes para los pensadores católicos (es decir, preceptos del tipo «ama a tu prójimo como a ti mismo» o «compórtate con los otros tal y como te gustaría que ellos se comportasen contigo»), sino que los preceptos de Grocio adoptarían la siguiente forma: «es lícito que todo hombre defienda su vida rechazando aquello que pueda amenazarle»; o bien: «es lícito adquirir y conservar para uno aquellas cosas que son útiles para la vida».[41] Es cierto que Grocio también sugiere que los hombres tienen ciertas obligaciones para con sus semejantes, pero estas obligaciones se formulan igualmente en términos de un imperativo dirigido a evitar dañar a otros seres humanos. Según Grocio, ningún hombre con uso de razón podría rechazar este mínimo denominador moral. Aquí no importan sus convicciones religiosas, costumbres locales o preferencias personales. A esto último Grocio

40. T. Hobbes, *De Cive*, 1. 7: *On the Citizen*, ed. Richard Tuck y Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 27 [Hay edición bilingüe en castellano y latín de Joaquín Rodríguez Feo en Editorial Debate, Madrid, 1993].

41. H. Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, ed. bilingüe de Francis W. Kelsey, Carnegie Institution of Peace, Washington, D.C., 1913-1925), 2 vols., I, p. 173 [Hay edición castellana de la obra completa de Jaime Torrubiano Ripoll en Editorial Reus, Madrid, 1925].

añadiría el famoso comentario, al que antes nos hemos referido, según el cual estas leyes obligarían a la humanidad «aun cuando pudiésemos afirmar—lo cual no puede hacerse sin incurrir en la mayor de las maldades—que no existe Dios, o bien que, en caso de existir, no se ocupa de los asuntos humanos».[42]

Con razón se ha quejado Jürgen Habermas de que este giro significa una reducción mecanicista de la personalidad humana.[43] Pero justamente de eso se trataba. Lo que se buscaba no era una explicación sobre las fuentes de la acción humana, sino una máxima simple e irrefutable que permitiera responder al reto escéptico. Parecería, se había quejado antes Hume, que se llegase a esta conclusión «a partir de esa inclinación por la simplicidad que está en la base de la mayoría de los razonamientos falsos».[44] Los seres humanos tienen personalidades muy complejas, como Grocio y Hobbes sabían perfectamente; ambos escribieron además extensamente sobre este mismo asunto. En su caso, ocurría que si el mundo había de convertirse en un lugar ordenado e inteligible, entonces lo que se requería no era una ley que reflejase esa complejidad sino una máxima simple (e irrefutable) que no pudiese ser transformada por la experiencia particular. Como quiera que fuesen los hombres en Islandia o en las antípodas, nada podía ser más cierto que en ambos lugares los hombres deseaban—por encima de todo—vivir el mayor tiempo posible del modo más seguro. Quizá, por tanto, la ver-

42. *De iure belli ac pacis*, *op.cit.*, I, p.13. Este es el famoso *etiamsi daremus*. La fórmula utilizada por Grocio concuerda con el principio convencional de la escolástica según el cual la ley natural sería incluso verdadera si—*per impossible*—Dios no existiera. También es cierto que Grocio llega a afirmar que las leyes de Dios son obligatorias, y que la ley natural, procediendo de las características esenciales implantadas en el hombre, «puede ser atribuida a Dios, pues es Él quien ha querido que esas características existan en nosotros» (p.14). La diferencia esencial, por supuesto, está en rechazar la idea de un completo aparato de preceptos innatos. De este modo, Grocio fundamentaba la ley natural sobre la idea de la acción humana. En este mismo texto, un poco más adelante, declara: «La ley natural es inmodificable, incluso en el sentido de que no puede ser modificada por Dios» (p. 40).

43. J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhkamp, Frankfurt am Main, 1974, pp. 78-79. [Hay versión castellana en Editorial Tecnos, Madrid, 1987].

44. D. Hume, *Enquires Concerning the Human Understanding*, *op. cit.*, p. 298.

dadera dificultad está en la objeción que D'Alembert dirigió a Descartes: haberse deshecho de un prejuicio para sustituirlo por otro.

En el transcurso del siglo XVIII, la imagen hobbesiana de la sociabilidad humana era descrita como una filosofía de origen epicúreo. Desde finales del siglo XVII, los «epicúreos» eran quienes describían al hombre como a un ser movido por el egoísmo, por ese abrumador e innegable deseo de evitar el dolor, para lo cual el hombre empleaba toda su razón. Como suele ocurrir con la mayoría de estas etiquetas, esto último significaba una cierta forma de menosprecio. Por lo general, un epicúreo era considerado como un simple hedonista, algo que—según hizo ver un epicureísta confeso como Gassendi—no dejaba de ser algo difícil de aceptar si se tenía en cuenta el radical ascetismo del propio Epicuro. De forma más amenazadora, el término epicureismo era también utilizado como sinónimo del ateísmo. Pero, calumnias aparte, Hobbes sin duda—quizá no del todo Grocio—estaba en deuda con Epicuro en un sentido filosófico. Los epicureistas aceptaban en términos generales que la principal pasión humana era el amor a sí mismo, y de ahí que la prioridad permanente de todo ser humano fuese la de evitar el dolor y maximizar el placer. Los epicureístas partían de una concepción del ser humano como individuo y de las relaciones entre los hombres como un proceso de optimización respectiva de sus intereses particulares. En definitiva, el epicureismo constituía el «sistema egoísta de la moral», tal y como lo llamó Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral*.

Un epicureísta o hobbesiano está dispuesto a aceptar que existe en el mundo algo como la amistad sin hipocresía o disimulo, pero buscará por medio de una química filosófica—si se me permite hablar de este modo—decantar los elementos de esta pasión en los de otra, así como equiparar todo afecto con el egoísmo, un egoísmo modulado y transformado por la acción de la imaginación en una pluralidad de apariencias.[45]

45. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, pp. 298-299. Las opiniones que expresa Hume en esta misma obra sobre el estoicismo no eran mucho mejores. En este caso, se trataría de «un sistema algo más refinado de egoísmo», pero, en definitiva, de un sistema que «nos apartaría de toda virtud y delicadeza en la convivencia social» (p. 40). *Cfr. ibid.*, p. 101.

En los inhóspitos años de la primera mitad del siglo XVII esta radical reducción de la categoría de «lo humano»—que con razón ha denunciado Habermas—parecía la salida inevitable a la situación en la que se encontraban la mayoría de los europeos. Conviene recordar que el *De iure praedae* de Grocio fue escrito entre 1604 y 1605, y el *De Cive* de Hobbes—el libro que mayor fama le proporcionó fuera de Inglaterra—se publicó en París, en 1642, esto es, el mismo año en que comenzó la guerra civil inglesa. En este contexto, considerar todo «afecto» como una forma de «egoísmo» parecía ofrecer una base adecuada para construir una concepción completamente «realista» de la sociedad y de la política, ambas necesarias para evitar su propia destrucción. Se trataba, sin embargo, de creaciones de un mundo que desapareció (o esto fue lo que pensaron a menudo los propios implicados) con el Tratado de Westfalia en 1648. De esta forma se puso fin, al menos de forma oficial, a la Guerra de los Treinta Años. Además este tratado, que fue el primer auténtico tratado en un sentido moderno, detuvo todos los futuros conflictos religiosos haciendo que la Iglesia dependiese del Estado. También creó un orden europeo que asumió los poderes para crear dos nuevos estados (las Provincias Unidas y la Federación Suiza) y detuvo de una vez por todas la guerra entre España y Holanda que, como quiera que se extendió desde el norte de Europa al Mar de la China, podría ser considerada como el primer conflicto mundial entre dos estados europeos. Finalmente, la paz de Westfalia hizo que desapareciese la función del papado como árbitro en las disputas internacionales. Por supuesto, ninguno de estos cambios tuvo lugar de forma inmediata; además, la guerra franco-española todavía se prolongó por once largos años. Pero, sin duda, en la primera década del siglo XVIII, los cambios estaban lo suficientemente bien consolidados como para afirmar que la solución hobbesiana sólo parecía haber aportado «principios de gobierno de base esclavista», como dijo en 1711 el entonces «Earl of Shaftesbury», del que como hemos prometido, volveremos a hablar con más detalle un poco más adelante.

Después de Westfalia surgió una nueva generación que empezó a cuestionar la supuestamente irrefutable explicación que la «filosofía mecanicista» había dado sobre los orígenes de la sociabilidad huma-

na. La debilidad teórica principal de las concepciones de «lo humano» que habían aportado tanto Hobbes como Grocio, era que exigía aceptar una visión demasiado reduccionista de la personalidad humana; esto es algo que enseguida empezaron a señalar—de Shaftesbury a Habermas—la mayoría de sus críticos.[46] Por supuesto, Hobbes trató de remediarlo con su larga discusión de la religión en la segunda parte de *Leviathan*, una discusión encaminada a mostrar, en parte, que el principio de seguridad podría valer incluso para aquellos que tenían en sus mentes otras preocupaciones además de la mera supervivencia física. Lo cual no obsta para que la mayoría de sus sucesores, con Hume a la cabeza, siguieran pensando que esta filosofía procedía «de ese amor a la simplicidad que está en la base misma de la mayor parte del falso razonamiento».[47] De igual modo, el problema no sólo era que—como Francis Hutcheson fue quizá el primero en señalar—se reducía la ley natural a un simple principio irrefutable, lo más problemático es que se convertía en un derecho.[48] Lo que hacía falta en este momento era una explicación más profunda y generosa acerca de la psicología humana, una explicación que desmontase las explicaciones anteriores acerca de la sociabilidad humana y la ley natural.

La primera persona que pudo proporcionar esto último fue el jurista sajón Samuel Pufendorf. La obra principal de Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, que apareció por primera vez en 1671, fue una de las obras más leídas y que más influencia tuvo en los teóricos sociales, políticos y morales del siglo XVIII. Rousseau, por ejemplo, en dos de los programas educativos que redactó para amigos influyentes recomendaba que sus hijos leyeran a Pufendorf, «pues un hombre honesto e inteligente (*un honnête homme et un homme d'esprit*) debería entender las bases del bien y del mal, así como los fundamentos sobre los cuales se asienta la sociedad a la que pertenece».[49] Pufendorf apa-

46. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, *op. cit.*, pp. 78-79.

47. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding*, *op. cit.*, p. 298.

48. Richard Tuck tiene razón en decir que este argumento no agota la teoría moral de Hobbes.

49. J. J. Rousseau, *Memoire A. M. de Mably*, *op. cit.*, IV, 31. Las mismas palabras se repiten en *Pour l' éducation de Sainte-Marie*, en *ibid*, p. 51.

rece incluso en la novela de Laurence Sterne, *Tristram Shandy*, para demostrar que su—por otro lado—caótico héroe tiene, al menos, un mínimo de educación cívica.

Desde luego Pufendorf partía de las teorías de Grocio y Hobbes, pero su objetivo era ofrecer una alternativa al cientificismo de las versiones grociana y hobbesiana sobre las fuentes de la sociabilidad humana. Sin rechazar las premisas básicas de estos autores (esto es: que el hombre piensa antes en su propio bienestar que en el de los demás y que todas las sociedades humanas son fruto de un acto de voluntad, no de la aplicación de un sentido innato), la misión de Pufendorf consistió en redescribir la ley de la naturaleza como una forma en sí misma de sociabilidad: la *socialitas*.[50] La descripción que Pufendorf nos ofrece sobre los orígenes de la sociedad se asemeja a las de Grocio o Hobbes, aunque bien es cierto que sólo a grandes rasgos. Según Francis Hutcheson, Pufendorf «se había impregnado con los primeros principios de Hobbes», pero los aborrecía hasta tal punto que—según su opinión—se propuso deducir «a partir de estos mismo principios conclusiones mucho más adecuadas».[51] Porque si para los dos primeros las sociedades sólo evolucionan técnicamente, permaneciendo estáticas en términos morales, para Pufendorf estas sociedades deben ser consideradas como personas morales.[52] Según su propia descripción, cada una de estas sociedades es una «persona singular con entendimiento y voluntad, capaz de realizar acciones que le son propias, distintas de las acciones de los individuos». Mediante un acto de voluntad, o mejor aún, mediante una sucesión de actos de este tipo, la humanidad ha conseguido hacer realidad no un ser «artificial», sino un ser «natural», un ser dotado de sus propios atributos morales.[53]

50. Sobre la crítica de Pufendorf al consentimiento como base en la ley natural, véase Vanda Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Nápoles, 1992, pp. 155-66.

51. F. Hutcheson, «Reflections upon Laugther», en *op. cit.*, p. 46.

52. S. Pufendorf, *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*, The Clarendon Press, Oxford, 1931, I, Def.IV, I.

53. S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, The Clarendon Press, Oxford, 1934, VII, II, 13.

Francis Hutcheson—evitando mencionar su hostilidad general hacia las ideas de Pufendorf sobre la utilidad—hizo la siguiente observación:

De acuerdo con esta perspectiva de Pufendorf, y aun sabiendo que la vida social no es, en sí misma, algo natural, ni en la apariencia ni en la forma necesarias, todavía puede considerarse de este modo (es decir, como algo natural para el hombre) a un nivel secundario.[54]

Lo que Pufendorf quiso hacer fue dotar al hombre civil del estatus de una criatura moral natural. Así renunciaba en la práctica a la distinción entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, abriendo al mismo tiempo el camino hacia un concepto universal de la humanidad que sustituyera el rígido e inverosímil psicologicismo de sus predecesores. Lo crucial dentro del giro que iba a tomar el discurso sobre el derecho natural en el siglo XVIII es que el hombre estaba inclinado por naturaleza a la benevolencia para con sus congéneres, precisamente porque reconoce en ellos un valor compartido. «El hombre», escribió Pufendorf,

no sólo está firmemente interesado en su propia preservación, sino que también posee un delicado y primigenio sentido de su valor como hombre. El alejarse de esto es causa de no menores perjuicios corporales y materiales. En el nombre del hombre mismo yace ya una cierta forma de dignidad; de modo que la respuesta más efectiva a la insolencia y a los insultos es decir: «Mira; no soy un perro, sino un hombre como tú». La naturaleza humana, por tanto, pertenece a todos por igual, y nadie se asociaría (no podría encontrar placer en asociarse) con quien no le valore como hombre y congénere, tal como él mismo lo haría a su vez.[55]

54. F. Hutcheson, *Inaugural lecture on the social nature of man* [1730], en *Two Texts on Human Nature*, ed. Thomas Mautner, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 135.

55. Citado en S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. James Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. xxvii-xxviii [El título de esta obra en latín es *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*].

El propio Pufendorf—lo mismo que los moralistas ingleses y escoceses de la primera parte del siglo XVIII—trató de representar la distancia que le separaba de Hobbes y Grocio en términos de una oposición entre epicureísmo y estoicismo. «La premisa básica a partir de la cual deduzco la ley natural—escribió Pufendorf en la respuesta a Nicolaus Beckmann, uno de los críticos de su libro *De iure naturae et gentium* (1672)—está en oposición directa a las teorías de Hobbes; pues mientras que yo me sitúo muy cerca de la razonable teoría de los estoicos, Hobbes, por el contrario, nos ofrece un refrito (*rechauffé*) de las teorías epicúreas».[56] En efecto, toda la teoría de la sociabilidad de Pufendorf se construye en torno a un pasaje tomado del *De Beneficiis* (iv, 18) de Séneca.[57]

Este contraste entre estoicismo y epicureísmo se convirtió en la característica dominante de la teoría política de finales del siglo XVII y de comienzos del siglo siguiente. No sólo lo encontramos en Pufendorf, también está en Adam Smith y en Francis Hutcheson, en Diderot y en Rousseau, en Condorcet y en Hume (aunque para este último se trata de rechazar ambas posibilidades); aparece igualmente en Giambattista Vico y en Gaetano Filangieri; y también estará presente en Kant y en Herder. Según la historia de la tradición filosófica occidental que escribió Shaftesbury, en realidad nunca se habrían dado «más de dos filosofías realmente distintas: la una derivada de Sócrates y transmitida después a la Academia, a los peripatéticos [el aristotelismo] y finalmente a la Estoa; la otra derivada de Demócrito y transmitida después a cirenaicos y epicúreos». O como dice Diderot en su artículo sobre el estoicismo para la *Encyclopédie*, «Le secte stoicienne fut le dernier rameau de la secte de Socrate». La enérgica historia de Shaftesbury implicaba de modo inevitable un alto grado de simplificación. Estas escuelas antiguas no eran completamente distintas. Ni siquiera fueron siempre uniformes en sus doctrinas. Los romanos se apartaron en muchas ocasiones de sus predecesores griegos. Cicerón puede ser descrito como un escéptico en lo tocante a su epistemología

56. *Ibid.*

57. Véase la magnífica introducción de James Tully a la edición de S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, *op. cit.*, p. xxvii.

(*Academica*) y como un estoico en su filosofía moral (*De Officiis*, *De Finibus bonorum et malorum* y *Disputationes Tusculanae*). Séneca, que vino a ocupar la cima de la tradición moral estoica durante el siglo XVIII, no estuvo a salvo de la influencia epicúrea: «stoicien mitigé» le llamó Diderot, sin por ello dejar de venerarle. Lo mismo podríamos decir de la mayoría de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, sin olvidar a Hobbes. Con todo, el contraste entre estoicos y epicúreos, por impreciso que nos pueda parecer en algunas ocasiones, sirvió—esta es la tesis que quiero defender aquí—para diferenciar a la «Ilustración» de sus propios orígenes en el siglo XVII. Pues si una buena parte de los defensores de la «filosofía mecanicista» fueron epicureístas (o, mejor todavía para nuestros propósitos, se les acusó de serlo), sin duda las figuras principales de la Ilustración declararon en algún momento su adscripción sincera a cierta forma de estoicismo. Incluso Holbach llegó a decir que la lectura de los estoicos le había salvado de su excesivo materialismo.

Hay, por supuesto, determinadas formas en las que, de un modo muy obvio, aquello que llamamos la «Ilustración» ha estado impregnada de estoicismo. Así lo han reconocido la mayor parte de los historiadores y críticos modernos. El imperativo categórico, por ejemplo, tiene afinidades evidentes con la noción estoica de virtud; y lo mismo podemos decir de la comprensión de la autonomía que emerge a través de figuras como las de Thomasius, Leibniz, Wolff, hasta llegar a Kant. Esta noción debe mucho a la figura estoica del sabio, sin renunciar a señalar por ello sus igualmente obvios fundamentos epicúreos. Y también está la tan familiar figura ilustrada del «bon sauvage» que, según la crítica de Shaftesbury, no era más que una versión exótica del hombre que «no habla» en la tradición estoica.

La concepción estoica del siglo XVIII poseería dos rasgos distintivos. El primero—al cual se dirigen los ataques de Montaigne—estaría basado en la idea de autodominio.[58] Esto es lo que Condorcet descri-

58. Las reflexiones de Montaigne sobre la noción estoica de «fortaleza»—una forma más de frenesí, comparable incluso al martirio cristiano o al fanatismo demostrado por los hugonotes de su propio tiempo—pueden leerse su ensayo *De l'ivrongnerie* [Hay edición castellana de los *Ensayos*, 3 vols., ed. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Editorial Cátedra, Madrid, 1996-1998].

bió como la máscara tras la cual se oculta «el duro, el orgulloso y el injusto».[59] Se trata de esa imagen tan familiar de la persona humana como un ser resistente y desafiante, un ser capaz de contemplar sus propios sufrimientos y desgracias como algo ajeno y externo a sí mismo. Sin embargo, se trata también de lo que Hegel describió en *La fenomenología del Espíritu* como la mentalidad dominante en el esclavo: «su principio es que la conciencia es un ser que *piensa*, y esa conciencia considera que algo es esencialmente importante, bueno y verdadero sólo si lo *piensa* de este modo». El esclavo, preso de esta ilusión, nunca podrá reconocer su servidumbre y, por tanto, nunca podrá tomar el curso de acción necesario para obtener su libertad.

Esta es, en esencia, la crítica que Montaigne había dirigido hacia la indiferencia estoica. No obstante, la comprensión estoica sobre el modo en que podríamos lograr el grado necesario de distancia con relación a nuestras pasiones se basaba en la afirmación de la indivisibilidad de la persona y del lugar necesario de la humanidad en el mundo. Este es el segundo rasgo de la concepción ilustrada del estoicismo que quiero destacar aquí. El ser humano era una parte integral de la naturaleza. Como cada una de las partes del individuo—incluida el alma—, éste existe sólo en conjunción con las demás partes. Considerar al hombre ante todo como individuo «separado y desconectado de todos los demás seres», había escrito Epicteto, sería como pensar en tu pie como un pie sólo si está limpio.

Pero si consideras que es un pie, y no algo desconectado del resto del cuerpo, será necesario que algunas veces lo utilices para pisar el polvo y otras para caminar sobre los abrojos y otras deberás cortarlo por el bien del cuerpo entero: y, si llegado el caso se negara, entonces no sería un pie.[60]

59. Condorcet (J. A. N. De Caritat, Marqués de), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. Yvon Belaval, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970, p. 74. [Hay edición castellana de A. Torres del Moral y Marcial Suárez en Editora Nacional, Madrid, 1980].

60. Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian*, ed. W. A. Oldfather, 2 vols: The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1925, Vol. 1, p. 245. [Hay edición castellana de Paloma Ortiz, en Editorial Gredos, Madrid, 1993].

Los seres humanos, como ocurre con los miembros de sus propios cuerpos, estarían igualmente integrados con los otros miembros de su misma especie. La *oikeiosis* es lo que da cuenta de esta unidad esencial. Esta doctrina de la *oikeiosis*—central para la filosofía estoica—es presentada muy frecuentemente como «el reconocimiento y la apropiación de algo que nos pertenece», o de forma todavía más simple como un «sentimiento de compañerismo». (Conviene recordar que la raíz está en la palabra *oikos*, que es la casa familiar en tanto que cuerpo de personas que tienen una misma pertenencia.) En la mayoría de las teorías estoicas esto comienza—como ocurre sobre todo en las explicaciones estoicas sobre los orígenes de la humanidad—inmediatamente después del nacimiento, con el amor de los padres hacia los hijos. El amor de los padres hacia sus hijos o hijas es un amor hacia algo que les «pertenece» pero que, al mismo tiempo, es una parte viva e independiente de sí mismos. Ahora bien, no sólo amamos a nuestros hijos por nuestro propio bien, o porque se trate de nuestra única garantía de continuidad, la única garantía de continuidad de nuestra herencia genética que diríamos hoy, sino que los amamos porque uno se *identifica* con ellos, y la identificación significa aquí antes que nada una disposición básica a adoptar el punto de vista del otro. En el siglo XVIII a esto se le llamó «simpatía»; algo que hoy quizá llamaríamos «empatía». Simpatizar o, si se prefiere, empatizar con los propios descendientes es—con todo—sólo el primer paso dentro de un proceso mucho más amplio de identificación: un proceso que alcanza a toda la especie humana. «A partir de aquí», escribió Cicerón al tratar del amor parental, «se origina también una forma de interés compartido (*commendatio*) por todo el género humano, de modo que una vez probada la condición humana, se asume que ningún ser humano es ajeno a otro».[61] De aquí se sigue también que todos los hombres tienen una natural disposición altruista. Todos los hombres muestran un amor natural hacia sí mismos y una inclinación natural a la asociación con los otros (una disposición natural para amar a los demás). Para los estoi-

61. Cicerón (Marco Tulio), *De Finibus*, III, 63. [Hay edición castellana de V. J. Herrero en Editorial Gredos, Madrid, 1987]. La *commendatio* es el equivalente ciceroniano de la *oikeiosis*.

cos en general y para Cicerón en particular la *oikeiosis* ofrece la base más apropiada para su noción de justicia, pues, como dice este último nuestro sentido del compañerismo con los otros también nos impide actuar de forma injusta. La justicia es aquello que nos damos mutuamente como miembros de la raza humana. Más aún, dado que la justicia es inevitablemente correlativa de la *oikeiosis*, no puede ser restringida a nuestros parientes o simples conciudadanos. De forma necesaria, la justicia debe ser extensible a toda la humanidad.[62] Como veremos en el capítulo segundo, esta noción habría de desempeñar un papel crucial en las posteriores formulaciones del cosmopolitismo de inspiración estoica.

El estoicismo ofrecía una visión integradora, no divisible, de cuerpo y alma. Esta imagen, que reconcilia la humanidad con la naturaleza y, en particular, con el mundo social que ella misma había creado, es lo que hacía imposible el tipo de cálculo racional propio de la psicología individualista de Hobbes. Esto era, creo, lo que Pufendorf quiso decir cuando proclamó que se había acercado a la «teoría razonable de los estoicos». Aquí estaba la fuerza del principio de Pufendorf según el cual los hombres corren el mismo peligro ante la ausencia del reconocimiento explícito a su *valor* como personas que ante el abuso físico en sí mismo. Este es el aspecto del estoicismo, junto al consabido cosmopolitismo, al que apuntan Pufendorf y la mayoría de sus seguidores en el siglo XVIII cuando definen sus teorías como estoicas.

Se podría decir que la Ilustración resucitó el estoicismo con la intención de ofrecer una ética secularizada que ocupase el vacío que había dejado la Iglesia cristiana. También se podría decir que esto formaba parte de una sensibilidad previa, de una sensibilidad cuyos orígenes intelectuales deberían ser ahora reelaborados para ser nuevamente efectivos en el mundo moderno, porque este es un mundo en donde la humanidad ha perdido toda guía, toda comprensión de sentido que parta de una estructura independiente de leyes aplicables a su

62. Cicerón (Marco Tulio), *De Officiis*, III, 28. [Hay edición castellana de J. Guillén en Editorial Tecnos, Madrid, 1989]. Ver Malcolm Schofield, «Two Stoic approaches to justice», en Adrén Laks y Malcolm Schofield eds., *Justice and Generosity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 191-212.

comportamiento. De ahora en adelante el hombre deberá hallar esta guía o sentido en sí mismo. En esto llevan razón los tradicionalistas, aunque no quieren darse cuenta de que este «sí mismo» significa, al mismo tiempo, un ser afectivo y conceptual, en lugar del *anima* que sólo es capaz de una mera elección racional.

Para Hobbes, al igual que para Grocio o para Locke, como también para sus comunes predecesores escolásticos, la «ley natural» (que era la materia a partir de la cual los seres humanos obtenían tanto su identidad como la ley moral) se había formado a partir de principios racionales que eran ante todo razonables: los «preceptos», en una palabra. Este es además el término preciso que utilizaron tanto Locke como los escolásticos. Sin embargo, para los escritores ilustrados esta ley natural no podía basarse en el simple raciocinio, sino que era preciso atender también a las «sensaciones», a los «sentimientos» y a las «pasiones». Como se puede apreciar desde el vocabulario mismo, es fácil observar cómo se produce un cierto proceso de expansión. Las creencias que la ley natural obliga a aceptar en cualquiera de sus formas, constituían, según Hume, «un acto más propio de nuestra naturaleza sensible que cognitiva».[63] Los principios de una «filosofía egoísta», de nuevo según Hume, aportarían la base para un derecho. Esto era en definitiva lo que Hobbes había afirmado. Pero ahora, puesto que se trataba de «un interés imaginario, y como tal conocido y admitido», no podía ser—continuaba diciendo Hume—«el origen de ninguna pasión o emoción».[64] Esto no hacía falta en el caso de Hobbes. Sin embargo, para la mayoría de los escritores del siglo XVIII, entre los que estaba Hume, por supuesto, una teoría adecuada acerca de la naturaleza humana debería arrancar con un adecuado tratamiento sobre el origen de las pasiones y las emociones.

A partir de aquí es posible deducir los principios necesarios para una nueva teoría de la sociabilidad humana, lo cual significa una comprensión alternativa del proyecto ilustrado. Uno de los autores que

63. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 183 [Hay edición castellana de Félix Duque en Editorial Tecnos, Madrid].

64. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding*, *op. cit.*, p. 300.

más ayudó a poner esto en claro fue Anthony Ashley Cooper, el tercer Earl of Shaftesbury. Hoy en día no es un autor muy leído. Pero en su momento, tuvo una considerable influencia tanto en Francia como en Alemania. Diderot, por ejemplo, comenzó su carrera como traductor de la *Investigación sobre la virtud y el mérito*; Hutcheson también comenzó la suya con una defensa de Shaftesbury frente a Mandeville. La teoría estética de Shaftesbury sobre el «desinterés» tuvo un profundo impacto en Kant y, más tarde, en Schopenhauer.[65] Hume le sitúa—junto a Locke, Mandeville y Hutcheson—en la lista de esos «filósofos ingleses que han renovado la ciencia del hombre».[66] Es también muy habitual tratar a Shaftesbury y Hutcheson como herederos de los Platónicos de Cambridge (Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth y Henry More), como creadores de una teoría de la moralidad que estaría al margen de la historia del triunfo de la razón. Esta sería una tradición que desaparece con Hume. Pero lo mismo Hume que Diderot, Smith que Rousseau, todos compartían una misma visión de la identidad humana, y todos tenía una visión similar, estructuralmente hablando, de los orígenes y las fuentes de la humana sociabilidad. Alasdair MacIntyre ha reconocido esto último, aunque lo ha puesto al servicio —como es muy propio de él—de otra historia de un fracaso, haciendo de «la apelación kantiana a la razón [...] la heredera y sucesora histórica de la apelación de Diderot y Hume al deseo y las pasiones».[67]

Como la mayoría de los miembros de su generación (Shaftesbury nació en 1671 y murió en 1713) fue muy hostil a la imagen hobbesiana del hombre como ser calculador y egoísta. Con todo, el citado hobbesianismo no era lo que en verdad le inquietaba. Tal y como dejó

65. Sobre la influencia posterior de la estética de Shaftesbury, véase Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom. Essays on aesthetics and morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 48-55.

66. D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, *op. cit.*, p. xvii. Adam Smith nos ofrece una lista similar, con el añadido de Hobbes y Clarke, quienes, «a juzgar por la diversidad e inconsistencia de sus respectivos sistemas», habrían añadido algo «a ese conjunto de observaciones que han adornado el mundo hasta ahora» («Letter to the *Edinburgh Review*», *op. cit.*, p. 250).

67. A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, 47; aunque no hay apelación alguna al *deseo* en ninguno de estos escritores.

escrito: «el carácter de Hobbes y sus principios esclavistas aplicados a la esfera del gobierno son el mejor antídoto frente a su filosofía». Por el contrario, su verdadera hostilidad se dirigía hacia la figura de Locke. (El hecho de que Shaftesbury hubiera sido alumno de Locke bien pudo tener algo que ver con todo esto.) Ahora bien, tampoco era la teoría de Locke sobre la «probabilidad» lo que le inquietaba, sino su teoría de la «sensación». Aquí veía la negación de todo innatismo moral además de cognitivo. «Fue el Sr. Locke quien nos dejó sin hogar», confesaba en una carta a su amigo Michael Ainsworth el 3 de junio de 1709. «Fue el Sr. Locke quien derribó todos los principios, quien arrojó fuera del mundo todo orden y virtud, haciendo de su idea misma [...] algo contranatural y sin fundamento posible en nuestras mentes».[68] Con la misma rotundidad condenaba la afirmación de Locke según la cual: aquello que sirve para distinguir la «virtud» y el «vicio» fue siempre y en toda sociedad alguna forma de «costumbre, legislación u orden arbitrario».[69]

La huida de Hobbes y Locke no implica, en este caso, deseo alguno de resucitar el viejo edificio levantado a partir de las ideas internas, los primeros preceptos de la ley natural de los escolásticos. Shaftesbury estaba dispuesto a asumir que los seres humanos poseen una especie de inclinación o «afección» natural «por los bienes propios (o privados)», ya que una criatura que careciera de un sentido natural de autodefensa (o del deseo de propagar la raza) «sería peligrosa para la especie». Sin embargo, esto no es base suficiente para las restantes inclinaciones (o afectos), y menos todavía para la sociabilidad humana. Lo que debía sustituir el egoísmo hobbesiano y el sensacionalismo lockeano, por un lado, como también el innatismo escolástico, por otro lado, era lo que él llamó un «sentido moral». Este concepto debía servir de puente entre el hombre como una criatura formada a partir de las sensaciones y el hombre como un ser sociable por natu-

68. Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, *op. cit.*, p. 403. Ver, igualmente, los comentarios que sobre este pasaje hace Charles Taylor en *Sources of the Self*, *op. cit.*, pp. 253-255.

69. Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *Advice to an Author*, citado por Ch. Taylor en *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 253.

raleza. El «sentido moral» de Shaftesbury no era ni un precepto evidente, como habían sugerido los escolásticos (*e.g.*, «trata a los otros como te gustaría ser tratado») ni una idea clara y distinta (*e.g.*, «no es posible que un cuerpo ocupe dos lugares distintos al mismo tiempo»).[70] Este concepto era un patrón de reconocimiento afectivo, es decir, una forma de ***oikeiosis***, y, por tanto, no se apoyaba en el cálculo racional—aunque no sería difícil captar sus implicaciones—sino que lo hacía en la imaginación, como ocurría con las sensaciones y los sentimientos. Locke había sostenido que la única definición posible de lo humano dependía de la habilidad de los seres humanos para formar lo que él llamaba «nociones generales», categorías abstractas, de las cuales la más importante de todas era la noción de «Dios». Además de los hombres había otros animales que podían ser sociales; como era cierto que había otros animales, a parte de los hombres, que podían comunicarse mutuamente, o al menos eso creía él. Sólo los humanos, en cambio, podían servirse de las abstracciones. Shaftesbury no sólo estaba preparado para admitir esta observación sino que demás podía darle una nueva forma al argumento: los afectos en sí mismos podían ser considerados como objetos mentales.

En una criatura capaz de formar nociones generales de las cosas, no son sólo los objetos exteriores que se ofrecen a los sentidos los que forman los objetos de la afección, sino que también llegan a ser objetos las acciones y afectos mismos de la piedad, la cortesía y la gratitud que, al igual que sus contrarias, aparecen en la mente a través de la reflexión.[71]

Según dejó escrito Shaftesbury: ninguna criatura humana puede ser indiferente a esas imágenes de los afectos, «pues a partir del momen-

70. R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, en *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adams y Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897-1910, Pt. I, art. 49, vol. IX, p. 46 [Hay edición castellana de Guillermo Quintás en Alianza Editorial, Madrid, 1995].

71. Shaftesbury (A. A. Copper, 3er Earl of), *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 173 [Hay edición bilingüe de Agustín Andreu en Editorial Debate/CSIC, Madrid, 1997].

to en que los objetos sensibles actúan sobre sus sentidos [...], recibiendo en sus Mentes las Imágenes y Representaciones de la Justicia, la Generosidad, la Gratitud y las otras Virtudes, el hombre deberá sentir *Simpatía* por éstas o *Disgusto* por sus contrarias». Puede que no exista una «Afabilidad o Deformidad *real* en los Actos morales», pero, en todo caso, siempre habrá «una fuerte afabilidad o deformidad imaginaria». Y ese imaginario debe tener sus orígenes en la naturaleza. Las propiedades morales se convierten en objetos que contemplamos de un modo muy similar a los objetos del mundo externo.

Como en los objetos de tipo sensible, donde las especies o imágenes de los cuerpos, colores y sonidos se mueven constantemente ante nuestros ojos y actúan sobre nuestros sentidos incluso cuando estamos dormidos, pues lo mismo ocurre con los [objetos] de tipo intelectual y moral, cuyas formas e imágenes son no menos importantes y activas para la mente en cualquier momento, incluso cuando los objetos reales en sí mismos no están delante de nosotros.[72]

Por tanto, según Shaftesbury, los sentimientos son cualidades primarias, no secundarias, es decir: no se parecen en nada a la información que otros sentidos nos ofrecen, porque la información que nos proporciona nuestro «sentido moral» es de cosas que siguen existiendo aunque haya cesado la experiencia directa de éstas.[73]

Shaftesbury llevó este proceso de internalización un paso más adelante. Si bien rechaza la afirmación que hace Locke de que la capacidad de formar «nociones generales» es lo único que diferencia propiamente a los seres humanos de otros animales, aceptó sin duda que se trataba de una capacidad crucialmente distintiva. Para Shaftesbury, sin embargo, esto implicaba una nueva propiedad. En semejante criatura, escribió,

no sólo los seres externos que se ofrecen al sentido son objetos de la afección, sino que las mismas acciones y afecciones de piedad, bondad, gratitud,

72. Shaftesbury (A. A. Copper, 3er Earl of), *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, *op. cit.*, p. 173.

73. Véase J. R. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 300-309.

al igual que sus contrarias, una vez que aparecen reflexivamente en la mente se convierten en objetos. Así que, por medio de este sentido reflexivo, aparece otro tipo de afección hacia esas mismas afecciones que han sido sentidas y transformadas en materia de un nuevo gusto o disgusto.[74]

Este movimiento en que los sentimientos responden a los sentimientos, finalmente coloca nuestra comprensión moral por encima de cualquier razón puramente privada. Y nos coloca a nosotros—por utilizar un lenguaje completamente distinto pero no completamente distante—en contacto directo con el *geist* en sí mismo. Además, esto no está tan alejado como podría parecer de la afirmación hecha por Vico—aunque es cierto que derivada de muy distintas fuentes—de que sólo podemos entender completamente aquello que hemos creado por nosotros mismos.

Adam Smith, aunque tenía sus reservas hacia la concepción de la virtud de Shaftesbury, hizo un comentario semejante al comienzo mismo de su *Teoría de los sentimientos morales*. Aquello que nos une a los otros, argumentaba Smith, no es ni la razón ni la sensación—esto último en clara alusión a Locke—sino nuestra imaginación. «Sólo a través de la imaginación podemos formarnos una concepción de las sensaciones. Tampoco puede esta facultad ayudarnos a tal efecto más que mediante una representación de lo que sería nuestro si nos encontráramos en su lugar».[75]

Tanto Shaftesbury como Smith (y alguien podría añadir: Diderot, Rousseau o Hutcheson) comparten la convicción de que, como mínimo, la humanidad posee una identidad en común, que esta identidad trasciende los vínculos del lugar y la comunidad, y que tal identidad se basa en alguna forma de reconocimiento afectivo. Aunque aceptásemos que nuestra experiencia en común se basa en una experiencia del dolor—como señaló Hobbes—, para ellos estaba claro que lo que nos distingue de los animales es un instinto de lástima, de piedad o de compasión hacia nuestros congéneres. Este es un aspecto que—según Rousseau—Hobbes habría olvidado, pero que Mandeville, a pesar de

74. Ver Ch. Taylor, «Self-Interpreting Animals», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 46.
75. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, I, I, 1.2, p. 9.

ser el más firme detractor de las virtudes humanas, se vio forzado a reconocer. La explicación dada por Rousseau con respecto a la emergencia del hombre a partir del estado de naturaleza, como muchos han advertido (incluyendo a Kant), tiene mucho en común con la de Hobbes. Como otros escritores de su siglo, Rousseau pudo darse cuenta de que Hobbes había visto «muy claramente el defecto de todas las definiciones modernas de derecho natural». Y, también como la mayoría de ellos, creía que «las conclusiones que deriva de sus propias definiciones demuestran que lo entiende en un sentido que no es menos falso». Pues las aptitudes naturales del hombre primitivo de Rousseau incluyen no sólo la repugnancia al dolor y la capacidad de razonamiento colectivo, sino también esa aptitud especial para el «sufrimiento imaginario». (Rousseau incluso llegará a decir que esto es lo que los seres humanos comparten con otros grandes mamíferos). «No concluyamos con Hobbes», escribió, «que, puesto que el hombre no tiene idea de la bondad (*bonté*), es un ser malvado por naturaleza, que es vicioso porque no conoce la virtud». Pues incluso Mandeville, «el mayor detractor de las virtudes humanas, se vio obligado a reconocer» que también sentía una «repugnancia innata en ver a su propio género sufrir». Pero Mandeville no había conseguido dar el paso siguiente, que según Rousseau era el paso más obvio, a saber:

> que de este sencillo atributo fluyen todas las virtudes sociales que quiere negarle a los hombres. De hecho, ¿qué son la generosidad, la clemencia y la humanidad si no la piedad para el débil, el culpable o para la especie en general? Hasta la benevolencia y la amistad, bien entendidas, son producto de una piedad constante fijada sobre un objeto particular: pues ¿qué otra cosa puede ser el desear que alguien no sufra más que el desear que sea feliz?.[76]

Esto es lo que Adam Smith pudo entender cuando siguiendo muy de cerca a Rousseau—a pesar de sus despreciativos comentarios acerca

76. J-J. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothéque de la Pléiade, París, 1964, vol. III, p. 155. [Hay edición castellana de Antonio Pintor Ramos en Editorial Tecnos, Madrid, 1987].

de éste como mero estilista—dijo que la simpatía, «aunque su sentido fuese originalmente el mismo [que el de piedad o compasión], podría ahora ser utilizada para denotar un sentimiento de compañerismo».[77] Más aún, la prueba más evidente de que esto es así, como sugieren los propios comentarios de Smith, está en el lenguaje mismo. Para Hobbes (y los «hobbistas») el lenguaje no es que ayudara mucho. Según Hobbes, las palabras en particular podían llegar a significar lo que uno quisiese o se empeñase en hacerlas significar; de ahí la necesidad de un soberano. Para Hume, en cambio, lo primero que hacía tambalear la «hipótesis egoísta» era el lenguaje y la experiencia misma.[78] Puesto que «el amor, la amistad, la compasión y la gratitud» tenían sus propias causas y efectos, sus propios objetos y operaciones, y puesto que todas estas observaciones estaban siempre caracterizadas por un lenguaje común, un lenguaje claramente diferente del lenguaje de las pasiones puramente egoístas, incurriríamos en un error de fondo sobre el conocimiento humano si aceptásemos que estas virtudes no forman una parte integral—es decir natural—del yo. Era imposible imaginar un grupo humano que no dispusiera de un lenguaje semejante. Hacía falta un filósofo para «soñar» semejante «paradoja».[79]

Los sentimientos morales ofrecían una nueva forma de entender el ego. Es preciso seguir contando con la razón para dar sentido a nuestros juicios intuitivos. Pero las cosas que nos unen a los demás, como también las motivaciones que están detrás del juicio moral (las bases sobre las que construimos nuestro mundo social), tienen mucho más que ver con nuestras pasiones. Éstas son las que forman nuestros egos naturales. En el lenguaje de la Ilustración, de Shaftesbury a Kant, desaparece la ley natural en el sentido en que había sido utilizada desde Aristóteles, es decir, como un derecho (*ius*). Lo que obtenemos a cambio es una nueva definición de lo humano.

Para Shaftesbury, el «sentido moral»—o bien, como dice en otras ocasiones, el «afecto natural» por nuestras cosas—es el equivalente

77. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, I, I, 1.5 p. 10.

78. Sobre la confianza de Hume en Hutcheson, véase Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Londres, 1949.

79. D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, pp. 176 y 298.

del «sentimiento» que nos mueve al contemplar un objeto bello. Este sentimiento vierte la moral en el lenguaje de la estética. Sin duda, Shaftesbury no fue el primero en realizar este movimiento. Sabemos que fue un platónico y que estaba muy influido por los platónicos de Cambridge, de forma especial por Ralph Cudworth y Henry More; también sabemos que su concepción de la verdad, en particular su concepción de la verdad moral como forma de belleza, estaba en conexión con la concepción platónica de una armonía entre todas las esferas de la actividad humana—el tipo de armonía reforzada por los románticos y que encuentra su expresión más característica en los famosos versos de John Keats:

'Beauty is truth, truth beauty' - that is all
Ye know on earth and all ye need to know'.

[La belleza es la verdad, la verdad belleza—esto es todo
El conocimiento sobre la tierra y todo lo que necesitáis saber.][80]

Semejante elisión, sin embargo, no puede lograrse más que en un contexto en que las diversas dimensiones del mundo humano y del mundo natural estuviesen ligadas. Shaftesbury, como hemos visto hasta aquí, se declaraba estoico. Y en su breve historia de la filosofía, lo que unía a Platón, Aristóteles, Epicuro y Marco Aurelio era una creencia en la humanidad como parte—una parte esencial, desde luego, pero sólo una parte a fin de cuentas—de un mismo «Sistema *de todas las Cosas y una Naturaleza Universal*». «En el universo todo está unido», escribía Diderot con entusiasmo en uno de los comentarios que insertó en su traducción de la *Investigación sobre la virtud y el mérito.* «Esta verdad es uno de los primeros pasos dados por la filosofía, y fue un paso de gigantes [...]. Todos los descubrimientos de la filosofía moderna vienen a reforzar esta misma proposición».[81] Para Shaftesbury, sin embargo—y podemos decir que con esto se despedía de

80. J. Keats, *Ode on a Grecian Urn / Oda sobre una urna griega*, mayo de 1819.
81. D. Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, (1745), en *Oeuvres complètes*, ed. Jules Assevat y Maurice Tourneaux, 20 vols., París, 1875-7, vol. I, p. 26.

los neoplatónicos—, la prueba de la interconexión de todas las cosas no se hallaba en la metafísica, y menos aún en la teología, sino en la filosofía natural, en la observación de la mutua dependencia de todas las especies animales, incluyendo, por supuesto, a la especie humana. La interconexión se hallaría en lo que Smith describió con elegancia como «el inmenso tejido de la sociedad humana, a cuya elaboración y mantenimiento—por así decirlo—ha estado orientado en este mundo el particular y cariñoso cuidado de la naturaleza».[82] Lo que también valdría—como veremos en el próximo capítulo—para las transformaciones en la arena política, pues, en este caso, la lucha por los recursos naturales y la hegemonía política habría sido progresivamente desplazada por el comercio: *le doux commerce*.

Shaftesbury era un deísta, o mejor aún, un «teísta», como a él mismo le hubiese gustado decir. En su opinión, un teísta era alguien que deseaba reconocer que «toda cosa está gobernada, ordenada y regulada para mejor por una Mente o Principio designatario». Por el contrario, el ateo era para Shaftesbury alguien que sólo es capaz de ver contingencia en el mundo.[83] A esta última categoría—sobra decirlo—pertenecen los epicúreos y sus herederos modernos. Shaftesbury rechazaba concebir al hombre de forma aislada. De aquí se sigue que ningún hombre sería capaz de realizar el tipo de actos de raciocinio que Hobbes y Locke imaginaron. Esta observación vale para cualquier momento del devenir histórico. El «sentido moral»—y todas las demás disposiciones de la imaginación, como el «gusto», por ejemplo, del que también tenía mucho que decir—estaría sujeto a las transformaciones de la «costumbre» y el «hábito contrario», consideradas por Shaftesbury como una «segunda naturaleza». La función de la sociedad es la de asegurar, en la medida de lo posible, que nuestras costumbres coincidan con nuestros sentidos y gustos internos. Esto explica que la sociabilidad consista en el «reconocimiento de la especie», en el reconocimiento de que, para los seres humanos, el tejido social es producto y al mismo tiempo forma parte de su orden na-

82. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, II, ii, 3. 4, p. 86.
83. Shaftesbury (A. A. Copper, 3er Earl of), *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, *op. cit.*, p. 165.

tural. En cierto modo, se trataría de una habilidad comparable a la de las arañas para tejer sus propias telas. Esta imagen se repetirá más adelante con Adam Smith y Adam Ferguson. Cualquier contrato social que haya podido realizarse entre los hombres se convierte en una mera formalidad. La razón de esta observación es muy sencilla: si es posible conocer mediante la facultad de la imaginación esas cualidades que, según la versión hobbesiana, justifican la creación de la sociedad a través del contrato, entonces es que estas cualidades «existían ya en el estado de naturaleza o de lo contrario no habrían podido llegar a existir jamás».[84]

El individuo que posee estas cualidades es de hecho la persona ilustrada que trata de eludir el yugo de la indolencia y la cobardía, el individuo que trata de alejarse de esa continua tentación humana por dejarse guiar de la autoridad—para ir introduciendo ya una metáfora kantiana—. Para esto es preciso hacer uso de la razón. Y esto significa que la razón debe ser libre en algún sentido. El proyecto ilustrado, a diferencia de lo que opinan sus críticos tradicionalistas, no consiste en un dominio de la razón sobre los restantes aspectos de la identidad humana. Si Descartes, Hobbes y Leibniz, cada uno a su modo, trataron de dividir el yo en su dimensión interna y externa, el proyecto ilustrado consistió precisamente en reunir ambas partes. Charles Taylor, utilizando una frase de Peter Gay, ha dicho que «se puede interpretar la Ilustración como "la emergencia del paganismo moderno", poniendo así el acento en sus fuentes antiguas y, especialmente, en sus orígenes epicúreos».[85] Hasta aquí he tratado de argumentar que es un error asumir que el proyecto racionalista de la última parte del siglo XVII—cuyo objetivo era encontrar una respuesta al colapso de la teología como una fuente posible para la configuración del yo—fuese el mismo proyecto de los escritores de la Ilustración. En realidad, eso es lo que Taylor quiere hacernos creer. Con su inmensa erudición y detalle histórico, lo que busca Taylor es convertir en un

84. Shaftesbury (A. A. Copper, 3er Earl of), *A Letter concerning Enthusiasm* en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* ed. Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

85. Ch. Taylor, *Sources of the Self, op. cit.*, p. 345.

simple período de transición aquello que Foucault identificó (y con toda razón) como una de las rupturas más importantes en la historia intelectual de occidente: «la invención del hombre». Hay mucho de cierto en la frase de Taylor (que es la idea de Peter Gay de que la Ilustración es la emergencia del paganismo moderno), pero sólo a condición de ver estoicismo donde otros sólo ven epicureísmo.

Alasdair MacIntyre parece haber apreciado algo de esto mismo, pero se siente muy disgustado con lo que considera el rechazo estoico de la virtud en favor de las reglas. Esto puede verse en *After Virtue* cuando dice que «el estoicismo es una respuesta a un tipo particular de desarrollo social y moral, un desarrollo que anticipa claramente algunos aspectos de la modernidad. Por eso deberíamos esperar—como de hecho ya estamos viendo—ciertas recurrencias del estoicismo».[86]

Los padrinos de la Ilustración son Epicteto, Cicerón y Séneca. En alguna forma del estoicismo, adaptada a sus propósitos, hallaron todos los autores que antes he discutido, directa o indirectamente, las respuestas necesarias a las inquietantes sugerencias de sus predecesores: que el único modo de enfrentarse al reto escéptico era refugiarse en una imagen mecanicista de la persona humana y que el único modo de comprender las relaciones humanas era asumiendo el deseo incuestionable en toda persona a conservar su vida el mayor tiempo posible. Una vez alejada la Ilustración del racionalismo del siglo XVII, espero que pueda verse con claridad que no se trataba de una respuesta más al reto escéptico, un reto que sólo se resuelve según los tradicionalistas con la sumisión a la tradición y según los postmodernos mediante la aceptación de la ininteligibilidad esencial de la condición humana: se trataba de un alejamiento tanto del cartesianismo como del hobbesianismo. Sólo entonces tendríamos alguna posibilidad de empezar a comprender realmente en qué consistió la Ilustración.

86. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, *op. cit.*, p. 170.

DOS

EL COSMOPOLITISMO ILUSTRADO

Ahora quiero conectar lo que he estado discutiendo hasta aquí con las condiciones en que viven todas las personas, tanto ilustradas como no ilustradas. Dicho en pocas palabras, lo que deseo averiguar es si podemos llevar el argumento hasta el lugar que, según Kant, le correspondería: hasta el espacio de la política y de la cultura; pues como el propio Kant insistió, aunque la Ilustración sea una condición de futuro que depende para su realización de la voluntad humana, esta voluntad sólo puede operar (y esto es algo que también él dejó bien claro) dentro de las condiciones impuestas por la propia sociedad.

Los escritores del siglo XVIII rechazaron la concepción aristotélica de la sociabilidad con la misma energía con que se opusieron a la concepción hobbesiana. Porque reintroducir a Aristóteles en el siglo XVIII—como desearía hacerlo ahora MacIntyre—significaba enredarse, una vez más, en el innatismo escolástico y en otra definición teleológica de «lo humano». Por el contrario, la idea de «común humanidad» que se basa en el reconocimiento del valor, el sentido y los sentimientos implícitos y en una noción moral algo más amplia, como la de *oikeiosis*, por ejemplo, parecía proporcionar una alternativa mucho más adecuada para devolver al hombre su bondad innata.

Además, estos escritores tenían otra cosa a su favor. El hombre aristotélico había sido creado para vivir en la *polis*, sin duda, pero esto es algo que difícilmente podía servir para diferenciarle de las abejas o de las hormigas. Lo que distinguía al hombre de estas otras criaturas sociales era el tipo de *politeia* que formaba: una sociedad ideada para alcanzar el bien último, una sociedad fuera de cuyos límites sólo las bestias y los héroes podían vivir. Bestias, héroes y, en definitiva—según la lectura de *La Política* que hacían los primeros modernos—, bárbaros. Aristóteles había sido criticado por su apego a la conocida dis-

tinción entre griegos y bárbaros. Y, según la opinión de Kant, esta fue «una fuente perfecta para la decadencia de sus estados».[1] Sin embargo, para la mayoría de los escritores que acabo de mencionar, el sentido filial de reconocimiento que nos debemos unos a otros como miembros de la misma especie nada tiene que ver con las prácticas culturales de carácter individual. De todos modos, esto era algo muy difícil de sostener, aceptando sin más—como en algún sentido hacían hobbesianos y aristotélicos—que son las mismas prácticas culturales las que conforman el ser individual.

El hombre constituye una sola especie, sin duda. Esto es lo que Adam Smith describió como «el inmenso tejido de la sociedad humana, a cuya elaboración y mantenimiento—por decirlo así—ha estado orientado en este mundo el particular y cariñoso cuidado de la naturaleza».[2] Este «inmenso tejido de la sociedad» del que habla Smith transformó el *zoon politikon* de Aristóteles en un *zoon cosmopolitikon*. Si todos y cada uno de nosotros poseemos sentimientos, sensaciones y pasiones comunes, que nos permiten reconocernos como congéneres y que están presentes en el lenguaje que utilizamos, es debido a que, como habría dicho Cicerón, «la humanidad vive en una ciudad común de la que todos formamos parte». Esta es la fuente clásica de la famosa afirmación de Montesquieu que dice: «Si sé de algo ventajoso para mi familia pero no para mi país, debo tratar de olvidarlo. Si sé de algo ventajoso para mi país y perjudicial para Europa y para la raza humana, debo considerarlo como un crimen». Digamos que la obligación de desarrollar nuestro sentido de compañerismo asciende de la familia a la especie como un todo. Esto ofrecía una razón muy poderosa para no creer en la existencia de un *consensus gentium*; todo cuanto podía existir era un cuerpo de «intuiciones comunes», un *sensus communis*, que nos permite comunicarnos entre nosotros y que Hutcheson, Shaftesbury, Vico y, por supuesto, Kant colocaron en el

1. I. Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius, Bermerkungen aus dem Vortrage des Herren Kant uber Metaphysic der Sitten, Angefangen den 14 Okt. 93/94* [notas sobre las lecciones de Kant por Vigilantius], en *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Georg Reimer, Walter de Gruyter, Berlín, 1910, vol. 27, 1975 (pp. 475-732), p. 674.

2. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 86.

punto central de su explicación de la psicología humana. Pero si la sociabilidad iba a ofrecer algo más que las bases para un derecho, entonces había que presuponer necesariamente alguna forma de comunicación; y para comunicarse también era preciso presuponer alguna forma de lenguaje común. La teoría de la sociabilidad humana que los escritores del siglo XVIII desarrollaron a partir de un esfuerzo por superar las consecuencias nefastas de la filosofía egoísta—como he tratado de argumentar hasta aquí—sólo puede desembocar en alguna concepción más generosa y amplia de la personalidad interna del hombre y, en último término, de las relaciones internacionales e interraciales. Al menos, esto podía aportar una solución al problema que los mayores teóricos del derecho del siglo XVII trataron de encarar, es decir: cómo explicar y comprender los mundos ajenos si estos mundos están habitados por otro tipo de creyentes—*i.e.*, protestantes, católicos o ateos—, o incluso, más radicalmente, por esas otras culturas que ahora hacían su aparición en el mundo. Esta filosofía del siglo XVIII podía conducir—y por mi parte sostendría que así fue para un número considerable de estos mismos escritores—a la posibilidad de eso mismo que Charles Taylor ha descrito como un «lenguaje de contraste perspicuo», es decir, un lenguaje que «presentará su modo de vida y el nuestro como dos posibilidades alternativas en relación a una constante humana que aparece en ambos». Es importante señalar que uno de los autores que Taylor cita para sostener esto es Montesquieu. (El otro ejemplo lo proporciona la noción gadameriana de una «fusión de horizontes», algo que éste vincula directamente con Shaftesbury). Ese esfuerzo de Montesquieu por construir un puente entre culturas nunca habría sido posible si—por decirlo de un modo algo brusco—se hubiese quedado enclaustrado en la creencia de que la única característica significativa que los franceses tienen en común con los persas es su deseo en común de evitar la muerte.[3]

Según hemos visto hasta aquí, una teoría de la simpatía o de la afectividad puede proporcionar una razón suficiente para considerar

3. Ch. Taylor, «Understanding and Ethnocentricity», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 125-126.

que «todos los hombres»—según la conocida sentencia de Zenón de Citio, el fundador de la Escuela Estoica—«son ciudadanos de un mismo *demos*; y como el rebaño que pasta en un prado común debería disfrutar de una misma vida y orden (*koinos*)».[4] Como vimos en el capítulo anterior, detrás de este pasaje tantas veces citado está la noción estoica de *oikeiosis*, la idea de que toda la humanidad comparte una misma capacidad para el reconocimiento mutuo. Esta es una capacidad que, en definitiva, transciende todos aquellos vínculos de carácter local. No obstante, esta teoría es incapaz de aportar una explicación adecuada sobre las diferencias culturales o discursivas que, según los filósofos tradicionalistas y postmodernos, constituyen las verdaderas condiciones de posibilidad de la sociabilidad humana. En consecuencia, si el estoicismo ilustrado quiere ofrecer algo más que un simple *fundamento* para la sociabilidad, debe desarrollar también un argumento en favor de algún orden político efectivo, que sólo puede ser un argumento en favor de un orden político cosmopolita.

Mientras sigamos pensando que todos estamos movidos por unas pasiones que son—*mutatis mutandis*—básicamente idénticas, se podrá argumentar que no hay razón para suponer diferencia alguna (es decir, una diferencia realmente significativa) entre un caballero inglés y un indio de las antípodas. Precisamente, en este razonamiento reside la fuerza del comentario de David Hume—también tantas veces citado—, según el cual «la humanidad es tan parecida a sí misma, en todo tiempo y lugar, que la historia nada nuevo o extraño puede decirnos sobre este asunto en particular».[5] Pero, al mismo tiempo, era evidente (y todavía lo fue más en el transcurso del siglo XVIII) que si lo que Hume llama aquí la *naturaleza* humana (*i. e.*, «motivos y pasiones», «egoísmo, vanidad, generosidad, espíritu público») era igual en todas partes, no podía negarse que la división de los pueblos en naciones se había plasmado en disposiciones humanas bien diferentes. Esta división había producido distintos cuerpos de derecho civil, así como otros tantos hábitos y costumbres diferenciadas que sostenían estos

4. Plutarco, *Moralia*, Lib. IV, *Sobre la fortuna de Alejandro*, 329 A-B.

5. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, *op. cit.*, p. 83.

mismos sistemas legales; de ahí que la humanidad empiece a ser considerada como una misma especie, aunque dividida en tribus culturalmente inconmensurables. Quizá fuese posible recurrir a alguna forma de «sentido interno» para conectar las partes ahora divididas, pero desde luego esto nunca sería suficiente como base para un proyecto mucho más ambicioso de relaciones sociables. Y este era justamente el aspecto crucial del problema.

La aparente división de las culturas que filósofos como Montesquieu y Hume querían reducir a un grado mínimo (es decir, a un nivel que no pudiera interferir con la decisión moral de la persona), se hizo todavía más profunda porque, en la historia de la evolución de las naciones que la mayoría de estos escritores suscribía, la creación de estas naciones tenía que haber sido el producto de una «alienación» —si puedo servirme aquí de un término anacrónico—muy similar a la que existió entre los individuos con la emergencia de la sociedad civil. Así, según la formulación de Rousseau (sin duda alguna el autor más influyente aunque sólo sea por su impacto en Kant), la creación de las naciones había redundado en la pérdida de lo que él llamaba la «conmiseración natural», que

> perdiendo de Sociedad en Sociedad casi toda la fuerza que tenía en las relaciones de hombre a hombre, ya no habita más que en un puñado de grandes Almas Cosmopolitas que cruzan las barreras imaginarias que separan a los Pueblos y que, a ejemplo del Ser soberano que las ha creado son capaces de abrazar a todo el género humano en su benevolencia.[6]

La única forma de mantener que una noción de común humanidad debe existir, incluso en un mundo de culturas nacionales, distintivas, no podía ser insistiendo en las propiedades comunes de los seres humanos—y en particular, en su participación en la razón común—sino encontrando una «comunidad» (y vuelvo a servirme de un término anacrónico) en la que la afectividad primitiva—el «sentido moral» de Shaftesbury, los «sentimientos morales» de Smith—pudiera llegar a alcanzar una expresión universal capaz de trascender las diferencias del

6. J-J. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 178.

mismo modo en que los primeros seres humanos se agruparon en el estado de naturaleza. Para ver cómo esto último pudo haber ocurrido me ocuparé seguidamente de un escritor que estaba, al menos en términos culturales, tan alejado como sería posible imaginar del tipo de cultura deísta tan propia del norte de Europa, y de la que Shaftesbury o Smith eran dos buenos representantes.

Giambattista Vico, el frustrado profesor de teología del Nápoles católico del siglo XVII, artífice de una prosa y estilo tan denso que incluso sus contemporáneos mejor intencionados desesperaron de llegar a entender, podría parecer un extraño compañero de viaje para Shaftesbury, el refinado aristócrata inglés, el político Whig, el liberal *avant la lettre*, estoico y deísta, con su firme repugnancia hacia todas las formas posibles de fanatismo. (De todas formas—ironías del destino—, fue precisamente Nápoles, la ciudad donde Vico nació y en donde permaneció toda su vida, el lugar que Shaftesbury eligió para morir y para pasar la mayor parte de sus últimos días recuperándose de los daños que el clima inglés había causado en sus pulmones). Sin embargo, a pesar de la enorme distancia cultural que hay entre ambos, los dos nos brindaron la posibilidad de una lectura alternativa de la «Ilustración». Y, de hecho, desde la perspectiva filosófica alemana del siglo XIX, ambos formaron parte —como supo ver después con acierto Hans-Georg Gadamer—de una «tradición moralista» que produjo lo que él llama la corriente «autocrítica dentro las ciencias humanas», una corriente que ahora asociamos con Hegel.[7] (No es ninguna coincidencia el que Vico haya sido considerado en repetidas ocasiones un precursor del historicismo.)

Sin duda Vico ha jugado muchos papeles en la moderna historia intelectual. Desde su «redescubrimiento» por Jules Michelet en la década de 1820 se le considera un crítico proto-romántico de la racionalidad ilustrada. El comentario que hizo Goethe después de su visita a Nápoles en 1787, donde recibió una copia de la *Ciencia Nueva*, y según el cual Vico sería para los napolitanos lo que Hamann era

7. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, pp. 20-21.

para los alemanes, se reveló a la postre como una frase algo más profética que perceptiva. Recientemente, Vico ha sido rescatado por Gadamer y MacIntyre como el filósofo que proporcionó a la Ilustración aquello que supuestamente más necesitaba: el reconocimiento de que «los temas de la filosofía moral»—en palabras de MacIntyre—«han de hallarse encarnados en las vidas históricas de los grupos sociales en particular».[8] También Habermas—el teórico contemporáneo que más se ha significado en la defensa de un cierto tipo de Ilustración frente a los críticos postmodernos y tradicionalistas—ha visto en Vico al campeón de esas «complejas interrelaciones de la vida humana», una riqueza capaz de enfrentarse al árido y, en última instancia, impotente cientificismo de Hobbes y sus herederos.[9] Si hay algo que no puede ponerse en duda es que Vico (sin duda un autor muy citado pero algo menos leído) se ha convertido últimamente en una de las figuras centrales del debate contemporáneo en torno al legado e identidad de la Ilustración. Lo que sí se puede cuestionar—al menos eso pienso yo—es que sea cierta la tesis, también ampliamente aceptada, de que Vico fue un «anti-moderno», expresión que utiliza Mark Lilla, posiblemente el más avezado de sus comentaristas actuales en lengua inglesa.[10]

Que Vico no se tenía a sí mismo por un reaccionario, sino que desde muy pronto (Vico murió en 1744) se vio como un pionero de otro tipo de Ilustración, es algo que puede comprobarse desde la misma portada de su Obra Magna. La *Ciencia Nueva* está dedicada a los «académicos de Europa que en esta edad ilustrada han sometido a los filósofos más respetados al escrutinio de la razón». Más aún, el título completo de la obra—*Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i princii di altro sistema del diritto naturale delle genti*—se hace eco tanto de la *Magna Instauratio* de Bacon como de los *Principia* de Newton, y en su *Autobiografía* señala a Bacon, junto a Platón, Tácito y Grocio, como a sus fuentes principa-

8. A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 265.

9. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, *op. cit.*, pp. 78-79.

10. Véase, Mark Lilla, *G-B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993.

les de inspiración.[11] Al igual que después harían la mayoría de los filósofos del siglo XVIII, Vico trató de hallar una salida al escepticismo rechazando a todos esos modernos «epicureístas», entre quienes incluía, en distintos momentos de su obra, no sólo a Hobbes y Descartes, sino también a Gassendi, Locke, Spinoza, Maquiavelo y Pierre Bayle (aunque curiosamente, no a Grocio).[12]

Casi todos los escritos de Vico comienzan en el punto que habían adoptado la mayor parte de los teóricos del derecho natural moderno. Su objetivo principal era ofrecer una alternativa a la teoría grociana de la sociabilidad. Esta alternativa debería ofrecer el mismo grado de protección frente al escepticismo sin hacer del hombre un ser movido por su mero instinto de autopreservación. En este aspecto en particular, al menos, su objetivo era muy parecido al de los deístas. Porque, al igual que los deístas, Vico reconocía que el viejo Derecho Natural de los escolásticos no podía ser resucitado. No obstante, como los modernos teóricos del derecho natural, Vico creía que la utilidad siempre sería la primera preocupación del hombre en el estado de naturaleza y la preservación el primer impulso encaminado a la creación de la sociedad. «Las necesidades humanas y las utilidades de la vida social» fueron «las dos fuentes permanentes de la ley natural de las naciones [...]».[13] El significado de la frase «ley natural de las naciones» se aclarará muy pronto. De momento, baste decir que lo que Vico no podía aceptar eran las conclusiones que Grocio había sacado de estas mismas premisas. (Vico pocas veces menciona a Hobbes, aunque el mismo argumento podría aplicarse en su caso).

En primer lugar, Vico estaba convencido de que la narrativa que Grocio había proporcionado sobre los «orígenes» se apoyaba en una

11. G-B. Vico, *Vita di Giambattista Vico*, en *Opere di Giambattista Vico*, ed. Fausto Nicolini, Ricciardi, Milán, 1953, vol. 5, pp. 38-39 [Hay edición castellana de este texto autobiográfico por Moisés González y Josep Martínez en Editorial Siglo XXI, Madrid, 1998].

12. Ver Mark Lilla, *G.B. Vico*, *op. cit.*, pp. 62-63.

13. G-B. Vico, *Scienza nuova*, en *Opere*, ed. F. Nicolini, *op. cit.*, P. 347. Todas las referencias a la Ciencia nueva se hacen por la numeración de parágrafos stándar [Hay edición castellana de Rocío de la Villa en Editorial Tecnos, Madrid, 1995].

presuposición falsa; en segundo lugar, como enseguida veremos, a partir de aquí argumentaba que Grocio, tratando de refutar a los escépticos, había desvinculado totalmente el concepto de «ley natural» de «las costumbres humanas», creando así una mera abstracción—lo que Vico llamaba la «ley natural de los filósofos»—, algo que resultaba inútil para comprender la vida social de los pueblos.[14] El uso «arrogante»—*i. e.*, anacrónico y abstracto—que Grocio hacía de un pasado histórico imaginario le colocaba, de hecho, en el dominio de lo que Vico denominaba también la «mera filosofía». Dentro de la distinción que Vico plantea entre dos ciencias del hombre, «la filosofía considera al hombre como debería ser, de lo cual se puede beneficiar esa minoría que desea vivir en la República de Platón en lugar de revolcarse en la mugre de Rómulo».[15] Sin embargo, la ley considera al hombre como lo que *es* y como lo que *puede ser*. La historia «conjetural» de la humanidad que Vico nos ofrece es, por tanto, una historia escrita en términos de la evolución de una narrativa jurídica.

Lo que Grocio tiene en común con todos aquellos que trataron de construir sus sistemas a partir de una historia conjetural sobre los orígenes de la humanidad es la «arrogancia (*boria*) de los profesores». En pocas palabras, esta arrogancia es definida como una tentación a la que sucumben algunos historiadores de la sociedad humana y que les empuja a creer que «su saber es tan viejo como el mundo mismo».[16] En realidad, esto fue lo que indujo a Grocio (y a otros como él) a emprender su ciencia a mitad de camino, es decir, a empezar con «los tiempos más recientes de las naciones civilizadas, los tiempos en que los hombres están iluminados con la plena expresión de la razón natural».[17]

14. G-B. Vico, *Il diritto universale*, en *Opere*, ed. F. Nicolini, *op. cit.*, 2(1), p.128. Objeciones similares a la naturaleza «filosófica» de la explicación de Grocio sobre la ley natural pueden encontrarse diseminadas a lo largo de la *Ciencia nueva*. Véase, *Scienza nuova*, §§ 329, 313, 394, 972 y 974.

15. G-B. Vico, *Scienza nuova*, §131. Cfr., los comentarios que aparecen en la *Autobiografía* sobre la ética griega: «la scienza del giusto che insegnano i morali filosofi, ella procede da poche verita eterne, dettate in metafisica da una giustizia ideale», *Vita di Giambattista Vico*, *op. cit.*, p. 11.

16. *Scienza nuova*, § 127. 17. *Scienza nuova*, § 394.

La primera y, al mismo tiempo, la más firme objeción de Vico a esta conjetura histórica es su carácter plenamente abstracto. Los seres humanos, entiéndase, los seres humanos de verdad—no esas ficciones geométricas, producto de la imaginación de Grocio—son criaturas azotadas por «el capricho, la precipitación, la suerte y la fortuna», son criaturas cuyas identidades y facultades racionales varían en el tiempo. Todo cuanto hay en la naturaleza, sin excepción, incluyendo la historia del hombre, debe proceder de lo simple a lo complejo. «Está en la propia naturaleza de los orígenes», nos dice Vico en otro pasaje, «que éstos sean simples y toscos».[18] Por eso el hombre primitivo, según Vico, no podía estar en posesión de la razón que le hubiese permitido pensar como a Grocio (y compañía) de haber tenido que enfrentarse a una situación similar. Por el contrario, estos primeros hombres, por sí solos, nunca habrían podido imaginar algo tan complejo como es la sociedad civil y, por tanto, tampoco habrían podido realizar un pacto dentro del estado de naturaleza para entrar en la sociedad civil. En conclusión, si este hombre primitivo fue nuestro ancestro, entonces no pudo ser el «hombre licencioso y violento de Thomas Hobbes».[19]

En términos históricos, sería necesario encontrar una explicación algo más apropiada, una explicación que cumpla la misma función pero que evite caer en los anacronismos de Grocio y Hobbes. Y esta es la explicación que Vico asegura haber hallado. En resumen, sería la siguiente: la condición del hombre en el tiempo histórico se asemeja de modo inevitable a la de un niño.[20] Al igual que ocurre con el niño, cuya primera facultad es la memoria, después viene la imaginación y sólo más tarde llega la razón, los hombres primitivos tuvieron que desplegar, en primer término, sus facultades imaginativas y memorísticas. Por eso Vico los llama criaturas «poéticas».[21] Esta poesía es una forma de lenguaje que expresa la armonía primigenia entre el hombre y el mundo natural, entre las palabras y las cosas. Se trataba de la *vera narratio* (el habla verdadera), «una lengua natural que, primero Pla-

18. *Scienza nuova*, § 27. 19. *Scienza nuova*, §§ 113-114.
20. Esto es argumentado con detenimiento en G-B. Vico, *Oratio* VI, en *Opere*, ed. F. Nicolini, *op. cit.*, vol. 5, pp. 57-67. 21. *Scienza nuova*, § 408.

tón y después Jámbico, sostienen que se habló una vez sobre la tierra».[22] La narrativa de Vico sobre los orígenes de la sociedad humana trataba de restablecer lo que Grocio, Hobbes y Locke habían hecho desaparecer, es decir, las primeras narrativas clásicas sobre los orígenes humanos, narrativas que definen la sociabilidad en términos de la persuasión por el lenguaje, no en términos de la voluntad de los agentes. Esto es lo que Karl-Otto Apel ha llamado una «ideología retórica», una tradición humanista cuyos orígenes pueden encontrarse en Horacio y también en la explicación sobre los orígenes de la sociedad que nos ofrece Cicerón en su *De Inventione*.[23] Pero el hombre primitivo no sólo era un poeta sino también un jurista. Dicho de otro modo: la poesía que tuvo por objeto sacar a los hombres del estado de naturaleza—haciendo de ellos seres sociales y civiles—fue el lenguaje de la ley. Los *Himnos* órficos, las *Odas* homéricas y las Doce Tablas de la Ley Romana formarían la primera expresión colectiva de esa sociabilidad humana. «La antigua Ley Romana—escribió—era un poema solemne, y la jurisprudencia antigua un tipo de poesía formal».[24] La historia hipotética de la humanidad de Vico es, por tanto, una historia escrita en términos de la evolución de una narrativa jurídica. Según esto, fueron los romanos—no sólo por haber inventado el derecho europeo sino también por haberlo convertido en la base de toda su cultura—quienes proporcionan el «tipo ideal» a partir del cual se fue modelando eso que Vico dio en llamar «la historia eterna ideal» de la humanidad. (También para Kant serían los griegos quienes habrían proporcionado el hilo (*Leitfaden*) que guiará al lector de esta misma historia a través de lo que, de otro modo, no sería más que el *agregado* sin orden ni concierto de las acciones humanas).[25]

22. *Scienza nuova*, § 401.

23. K-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition der Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963, pp. 328-329. 24. *Scienza nuova*, § 401.

25. I. Kant, *Idea for a Universal History*, en I. Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, § 9. [La edición castellana más completa de estos escritos breves de Kant es, *En defensa de la Ilustración*, eds. Javier Alcoriza, Antonio Lastra y José Luís Villacañas, Editorial Alba, Barcelona, 1999]. Véase, igualmente, la observación de J. Derrida en *Le Droit á la philosophie du point de vue cosmopolique*, Éditions Unesco, Verdier, París, 1997, pp. 27-29.

Esto permite a Vico concebir la historia de la humanidad como una historia del lenguaje; y por eso se refiere a esta historia como una «ciencia filológica». En esta ciencia, al igual que en la mayor parte de la lingüística de los siglos XVI y XVII, las palabras siguen a las ideas que, a su vez, siguen a las cosas.[26] Vico carecía de una teoría de la ideación; tampoco vio la necesidad de desarrollarla. Lo que había sobrevivido de los primeros hombres eran sus palabras, sus textos, y estos textos, después de haber sido narrados una y otra vez durante siglos, habían llegado a formar parte de nuestro ser metafísico. A partir de aquí era preciso deshacer el camino andado a través de lo que Condillac llamará más tarde la «descomposición del habla».[27] Examinando el lenguaje de la ley y de las historias humanas podemos regresar desde las palabras a las ideas, y de las ideas a las cosas; de este modo, es posible construir una historia humana que sea válida para las mentes de los hombres primitivos que ahora son completamente extrañas para nosotros. Vico, al igual que Kant después de él, hace suyo eso que Stanley Cavell ha descrito como el reconocimiento de que «los términos en que se critica el pasado son parte de la propia posición y exigen una justificación desde esa misma posición».[28] Su cometido era traer el pasado hasta el presente, pero insistiendo en su misma historicidad. Somos el producto de lo que hemos sido con antelación. Esto significa que debemos ser sensibles con respecto a qué es lo que *pudimos haber sido* en las distintas fases del pasado. De esta forma, la historia del lenguaje puede ser empleada como una herramienta, como la llave que sirve para penetrar en esa parte del hombre que depende enteramente de su libre albedrío, o sea, la parte de la historia humana que el mismo hombre ha creado: el mundo civil. (Y es justamente en este

26. Ver, con respecto a las similitudes en las posiciones sobre el lenguaje en Vico por un lado y Cumberland y Condillac por el otro, Antoni Verri, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli*, Miella, Lecce, 1986, pp. 135-186 y Luigi Rosiello, *Linguistica humanista* Il Mulino, Bologna, 1967.

27. Condillac (Étienne Bonnot de), *Cours d'etudes pour l'instruction du Prince de Parme*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, ed, George Le Roy, 3 vols., Presses Universitaires de France, París, 1947-1951, vol. I, pp. 402-404.

28. S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. xix.

contexto donde aparece la conocida máxima de Vico, según la cual mientras que sólo Dios puede llegar a comprender el mundo natural, dado que es su creador, el hombre, a su vez, puede llegar a comprender el mundo social porque se trata también de *su* mundo.) La «ciencia filológica» de Vico está constituida por «todas esas cosas que dependen de la voluntad humana, como son todas las historias de los lenguajes, de las costumbres y de los hechos que atañen a las guerras y las paces de los pueblos».[29] Esto es lo que constituye la auténtica «jurisprudencia de la ley natural de las naciones»: la ciencia por antonomasia.

El recurso a la jurisprudencia era una estrategia de lo más conocida. Vico, sin embargo, se aparta aquí de la mayoría de sus predecesores humanistas, para quienes el objetivo principal era limitar la aplicación de la Ley Romana con el fin de convertirla en una ley puramente positiva. El objetivo de Vico es justamente el contrario. Para sostener el principio de que el hombre es un ser temporal que sólo puede ser considerado a través de sus acciones, Vico tenía que integrar la ley positiva, que es una explicación de estas acciones, dentro de la ley natural.

Como hemos visto hasta aquí, los hombres primitivos no actúan fuera del tiempo histórico, es decir, de forma individual o racional; los hombres actúan colectivamente, dentro de la historia y a través del lenguaje. El problema de la fuente de la sociabilidad humana se convierte a partir de ahora en el problema de su habilidad para la comunicación. Si las criaturas humanas poseen el poder de comunicarse, esto significa que son capaces de reconocer necesariamente que tienen una identidad común con aquellos con quienes hablan. Siguiendo a Pufendorf, nos dice que aquello que comunica el hombre son sus necesidades. «El hombre»—escribió Vico—«es creado por la naturaleza para comunicar a otros hombres sus necesidades (*utilitates*) conforme a la equidad. La sociedad es la comunicación de la utilidad (*societas est utilitatem communio*), y la equidad es la ley de la naturaleza. De ahí que el hombre sea sociable por naturaleza».[30]

29. *Scienza nuova*, § 7.
30. G-B. Vico, *Il diritto universale*, en *Opere*, ed. F. Nicolini, *op. cit.*, 2(1), pp. 54-55.

Ahora bien, la necesidad, como Vico no se cansó de repetir una y otra vez, «no es la razón sino antes la ocasión que se ejercita en el alma a través de la voluntad de justicia». Pues una vez que el hombre ha entrado en la sociedad, una vez que ha pasado a formar parte de un proceso histórico, la condición de su existencia social es «dictada por las cosas mismas», por utilizar la elegante frase de Pomponius [*Digesto*, 1.2]».[31] El espacio en que ocurre este tipo de transformaciones se convierte en la costumbre, de la cual el *ius gentium*—el derecho de gentes—no es más que su fiel reflejo o memoria.[32] Y siendo estas transformaciones completamente naturales, el tipo de disciplina legal que consiguientemente se deriva de ellas (algo que para la mayoría de los predecesores de Grocio había sido una ley puramente positiva pero también internacional) adquiere ahora una denominación que, muy posiblemente, para la mayoría de los juristas representaba un curioso neologismo: «El Derecho Natural de las Naciones». Este tipo de disciplina jurídica, dice Vico:

fue ordenada por la costumbre (que según Dión [Crisóstomo] dispone las cosas como un rey que gobierna por medio del placer) y no por la ley (que también según Dión gobierna como un tirano por medio de la fuerza); ya que este derecho ha nacido junto con esas costumbres que emergen de la naturaleza común de las naciones y es este derecho el que preserva la sociedad humana; no habiendo cosa más natural (pues nada hay más placentero) que la defensa de las costumbres naturales. Por todo ello, la naturaleza humana de la cual han surgido estas costumbres, es una naturaleza sociable.[33]

La costumbre había sido tanto para Grocio como para Pufendorf la fuente misma del escepticismo que ambos deseaban refutar. Sexto Empírico, Montaigne y Charron, todos habían utilizado la costumbre en este sentido: para indicar la dificultad misma de hallar, partiendo

31. *Ibid.*, p. 55.

32. G-B. Vico, *Scienza nuova*, § 309. La primera frase de la primera edición de la *Ciencia nueva* decía así: «El derecho natural de las naciones surge con sus costumbres comunes», *Scienza nuova* (I), § 18.

33. *Scienza nuova*, § 310.

de ella, un patrón común para la conducta humana. Como nos advierte Vico, el fallo no estaba en que Grocio «hubiese dejado de apreciar [...] que esta ley surgió con las costumbres de las naciones»;[34] el verdadero problema estaba en que esta apreciación se enmarcaba en un rechazo explícito y enfático del valor heurístico de los mundos sociales, es decir, en una clase de mundos donde, según los términos un poco a la ligera que emplea Pufendorf, «los persas se casan con sus madres y los egipcios con sus hermanas».[35] Sin embargo, para Vico, si la ley de las naciones era—como él sostenía—una ley *natural*, entonces no podía ser separada de las historias reales de los pueblos, no podía ser abstraída de las historias de las naciones (o *gentes*) para las que esta ley era una ley natural. Y si esto último era cierto, entonces no podía hallarse en un silogismo (como habían tratado de hacer los seguidores de Tomás de Aquino) ni en un principio mínimo (como pretendían los primeros teóricos del derecho natural moderno). Esta ley natural de las naciones tenía que ser descubierta en la historia. Es este aspecto de su obra lo que ha hecho de Vico una figura tan atractiva para la mayoría de los pensadores tradicionalistas. «Porque fue Vico», ha escrito MacIntyre,

> quien por primera vez señaló la importancia del hecho innegable, que ya se hace tedioso reiterar, de que al menos los temas de la filosofía moral (los conceptos valorativos y normativos, las máximas, los argumentos y los juicios sobre la filosofía moral investigada) no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad.[36]

Esto último, siendo cierto en términos generales, todavía deja sin explicar un elemento crucial dentro de la estrategia que emplea Vico. Y

34. *Scienza nuova* (I), § 20.
35. Citado en M. Lilla, *G.B. Vico*, p. 116.
36. A. MacIntyre, *After Virtue*, p. 265. [Tomo aquí la traducción de Amelia Valcarcel, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, p. 325].

esto es justamente lo que le coloca decididamente del lado de los modernos. Este elemento no es otro que su insistencia en la *universalidad* de la costumbre. «La moralidad», dice MacIntyre en el mismo contexto, «sin que sea la moralidad de una sociedad en particular, no puede hallarse en ninguna parte». «Los conceptos valorativos y normativos, las máximas, los argumentos» que van a componer la «ley natural de las naciones» en la concepción del propio Vico, no están en ningún lado, o están en (casi) todas partes, que para MacIntyre debe de ser lo mismo. La ciencia de las costumbres de Vico puede que comience, en efecto, con «las vidas históricas de grupos sociales en particular», pero para llegar a ser—como se pretende—una ley *natural* primaria tiene que ser capaz de facilitar los rasgos característicos de un código social humano, esto es, universal.

«La ley natural de las naciones» de Vico, la ley que ha sido «organizada por la costumbre [...], pues ha surgido con esas costumbres humanas que emergen de la naturaleza común de las naciones», no puede ser un simple agregado de prácticas de hecho, una especie de tradición, por más que queramos dignificar ahora esta noción a través del peso normativo que MacIntyre y otros quisieran atribuirle. Se trata más bien de un código común básico, o mejor aún, para servirnos de la terminología que emplea Shaftesbury—bien que en un contexto distinto—, se trata de un *sensus communis*. Esta noción que se traduce como "sentido comunitario" procede, una vez más, del derecho romano (y, en especial, de un pasaje de Horacio),[37] pero también refleja—como ha señalado Gadamer, y esto no debería sorprendernos—la noción estoica de un *koinai ennoiai*, de un derecho común entendido como un conjunto de costumbres reconocidas de forma universal por toda la humanidad. Lo que tiene en común este derecho con los posteriores usos del término, especialmente kantianos, es que no se trata del «sentido que se adquiere»—para seguir con la definición de Gadamer—«viviendo en la comunidad, y que está determinado por sus

37. Ver Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend*, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, ed. L. E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 29-69.

estructuras y metas».[38] Al contrario, se trata—como lo iba a ser después para Kant—de esos «principios o máximas que limitan la comprensión, que limitan las prácticas de comunicación de hecho y que se pueden compartir en cualquier comunidad *posible*».[39] En definitiva, se trata del sentido de que en cualquier comunidad posible se puede considerar de manera factible un sentido en común. Vico lo describe como «un juicio irreflexivo, compartido a través de todo un orden, de todo un pueblo, de toda una nación, o bien, de toda la humanidad».[40] Empieza, en efecto, allí donde MacIntyre y Gadamer desean localizarlo, en la experiencia de la comunidad más pequeña posible, la familia, pero se convierte en una categoría universal, en «un sentir común de todos los pueblos», algo que únicamente llegamos a conocer a través de un «diccionario mental de las cosas sociables y humanas». Al igual que Zenón, primero, o Hume y Montesquieu, después, en lugar de abordar las filiaciones humanas en términos de una única narrativa, que es lo que a MacIntyre le gustaría hacernos creer, Vico lo hace más bien a través de círculos expansivos y concéntricos.

Vico había tratado de naturalizar y universalizar la costumbre, había tratado de disolver la distinción entre los principios naturales—en cierta medida innatos y abstractos—y los principios creados o fabricados por el hombre. Aunque esto es algo que nadie parece haber notado con anterioridad al citado «redescubrimiento» de su figura por Michelet. Los aristotélicos y los tomistas habían llegado a la conclusión de que la humanidad subsistía a través de algún tipo de disposición innata. Grocio y Hobbes habían reducido esta disposición a un «núcleo moral mínimo» (el principio de preservación que sería evidente para todos los hombres). Vico, sin embargo, como Shaftesbury, había intercambiado la búsqueda de un principio intrínseco por la de uno extrínseco. Pero Vico, a diferencia de Shaftesbury, no precisaba

38. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 19. Gadamer señala también que el uso que Vico hace del término comparte con los juristas romanos «una carácter crítico contra las especulaciones teóricas de los filósofos».

39. Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 25.

40. G-B. Vico, *Scienza nuova*, § 142.

de un «sentido moral»; porque, como cristiano, creía simplemente que la capacidad para distinguir el bien del mal era innata en el hombre. A esto lo llamó *vis veri*, el impulso de la verdad, el único principio cognitivo que había sobrevivido a la caída del hombre. Ahora bien, lo mismo para Shaftesbury que para Vico, las sociedades humanas sólo pueden sustentarse en un conjunto de principios comunes instintivamente reconocibles, principios que están en relación directa con la interdependencia que existe entre todos los seres humanos. Esto es lo que Shaftesbury describe—con la misma clase de términos jurídicos que Vico emplea—como «esa clase de civilidad que surge de un sentido apropiado del derecho común de la humanidad, así como de la equidad natural que existe entre aquellos de la misma especie».[41]

El siguiente paso que voy a dar nos conducirá de Vico a Kant. Puede que este parezca también un paso enorme y, hasta cierto punto, poco verosímil. Es un lugar común situar a Vico del lado romántico en la confrontación Romanticismo/Ilustración, es decir, verle junto a Johann Gottfried von Herder, a quien me referiré después, como a un precursor de Hegel. He tratado de argumentar, sin embargo, que aunque existe algo de cierto en esta percepción común, también es verdad que en el historicismo de Vico (aunque lo mismo podríamos decir de Hegel) se concede tanta o más importancia a una naturaleza humana universal (a un código universal inscrito en la ley y la costumbre) que permitiría a todos los pueblos entrar en comunicación mutua. Esta era la primera condición de cualquier cosmópolis futura. Y aunque Kant no supo nada de Vico y, de haberlo sabido, probablemente le hubiera situado con Goethe en la misma línea que Hamann, coincidía con él en que el primer paso hacia el *ius cosmopoliticum* era la compresión de lo humano y de la capacidad de todos los pueblos del mundo para «entablar una comunicación mutua». Además, ocurre

41. Shaftesbury (A. A. Cooper, 3er Earl of), *A Letter Concerning Enthusiasm*, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1964, p. 279.

que ambos escritores eligieron para formular sus argumentos un lenguaje que derivaba del Derecho romano. Kant, a diferencia de Vico, no era un jurista; pero, como Vico—y como algunos de sus comentaristas contemporáneos más perceptivos, como es el caso de Gadamer—apreció en el lenguaje del Derecho romano la cosa más parecida a un lenguaje común que podía aportar la cultura occidental. Kant también insistió en que cualquier futuro Estado cosmopolita sería una cuestión de derecho. Aún así, para dar este paso del modo más verosímil posible necesitamos volver a repasar brevemente los cambios inmensamente significativos que se produjeron después de Pufendorf en la concepción grociana de la ley natural.

Pufendorf—como hemos visto en el ensayo anterior—había sostenido que las naciones, una vez creadas, adquirían sus propias características morales; porque los lazos que nos unen como personas en la naturaleza serían igualmente efectivos al agruparnos en comunidades. Esto mismo argumenta—quizá con mayor énfasis todavía—Christian Wolff, cuyo tratado de 1749, *El derecho de las naciones expuesto de modo científico*, fue en cierto modo un desarrollo del proyecto iniciado por Pufendorf.

Para Wolff sería absurdo suponer que la creación de «sociedades particulares» podría haber llegado a suprimir esa otra «gran sociedad» (o *civitas maxima*) «que la naturaleza estableció entre los hombres».

Al igual que en el cuerpo humano, los órganos individuales no dejan de ser órganos del cuerpo humano en su conjunto por el hecho de que algunos de estos puedan constituir, al juntarse, un órgano mayor; del mismo modo, los hombres como individuos no dejan de ser miembros de esa gran sociedad constituida a partir de toda la raza humana por el hecho de que algunos de estos individuos hallan formado juntos una sociedad en particular.[42]

Según Wolff, si bien la creación de la sociedad era fruto de un acto de la voluntad humana—tal y como habían señalado antes Grocio y

42. C. Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, 2 vols., The Clarendon Press, Oxford, 1934, vol. II, p. 11 (*Prolegomena* # 7).

Hobbes—, en realidad se trataba de un acto que sólo podía haber dictado la naturaleza. Fue la naturaleza la que «estableció la sociedad entre todas las naciones y obligó a estas naciones a la preservación de esta sociedad».[43] De lo cual se puede deducir que la relación entre las naciones exige exactamente los mismos vínculos afectivos, las mismas obligaciones morales, el mismo grado de benevolencia que se había dado en las relaciones entre los individuos. Así que, ahora, «cada nación deberá aportar a las demás lo mismo que se debe a sí misma». De donde se sigue, igualmente, que

> la misma sociedad que la naturaleza ha establecido entre los individuos continúa existiendo entre las naciones; en consecuencia, después de que los Estados se hayan formado de acuerdo con el derecho natural y hayan surgido de igual modo las naciones, también se puede decir que la naturaleza misma ha formado una sociedad entre todas las naciones y confiado a éstas últimas su protección.[44]

Si así fuera, parece seguirse lo siguiente: que del mismo modo que las comunidades individuales pueden transformarse en Estados, la humanidad en su conjunto debería también reconstituirse en algo que se parezca a un Estado. Esto es lo que Wolff llamó «El Estado Supremo», su famosa *civitas maxima*, cuyo cometido es capacitar a todas las naciones del mundo para «la asistencia mutua que está encaminada a la mejora de su propia condición [como *civitas maxima*], esto es, a la promoción del bien común a través de la combinación de sus fuerzas».

La *civitas maxima* de Wolff era una «ficción», en el sentido legal del término; se trataba de lo que Kant llamó una construcción de la razón, en referencia a su propia historia de un presunto comienzo de la humanidad, esto es, de un recurso que nos permite mostrar qué es lo que debe haber ocurrido. Para construir un corolario político en tiempo y espacio real, era preciso contar con la intervención humana, y, como el propio Wolff reconoce, esta posibilidad todavía no existía. Pero lo que esta ficción servía para enfatizar era aquello que el diplo-

43. *Ibid.*, p. 9.
44. *Ibid.*, p. 11.

mático suizo Emeric de Vattel—autor de un libro publicado en 1758 y que pronto se convertiría en el manual sobre Derecho Natural más utilizado de la segunda mitad del siglo XVIII—llamó «los lazos de la sociedad universal establecidos por la naturaleza entre los hombres», unos lazos que se basan «únicamente en la cualidad de humanidad» en tanto que especie.[45] Estos lazos no podían vincularse, en sentido alguno, a un tipo u otro en particular de orden social.

El intento realizado por Vattel de obtener un conjunto de reglas políticas a partir de Wolff no era muy original, pero apuntaba a una línea de investigación sobre los fundamentos del orden cosmopolita que pronto cobraría mayor significación: el lenguaje. Es cierto que el papel del lenguaje en la formación de la sociedad venía siendo tema frecuente de debate. Sin el lenguaje—como percibieron antes que nadie los filósofos contractualistas—nadie podría haber persuadido a sus semejantes para llevar a cabo el sacrificio necesario de sus libertades naturales y obtener así la seguridad ofrecida por la sociedad civil. En el origen de nuestra implicación en el mundo exterior está la necesidad de proteger nuestro cuerpo del dolor y de la destrucción. Antes de nada, por tanto, lo primero que aprendemos a identificar con el lenguaje son los objetos que nos son útiles a tal fin y los que no lo son, y precisamente este aprendizaje es lo que nos conduce a la creación de la sociedad civil. Dentro de este esquema las otras personas se convierten en una clase especial de objetos. La singularidad de las personas viene dada justamente por su vinculación a través de un sistema especial de signos. Todos poseemos un instinto innato para la comunicación, o dicho de otro modo, para anunciar nuestra presencia a los demás por medio del lenguaje.

Como señaló Kant al respecto: «la necesidad de comunicación debe de haber sido el motivo original por el que los hombres, que todavía vivían solos, se decidieron a anunciar su existencia a las otras criaturas vivientes». Según Kant, esto todavía podía observarse en la conducta de los niños o de la gente «desconsiderada» y, sobre todo, en esas expresiones de religiosidad que tanto «molestan al segmento

45. E. de Vattel, *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou principe de la loi naturelle*, 2 vols., Nimes, 1793, vol. I, pp. 149-50.

reflexivo de la comunidad con sus estallidos, sus gritos, sus cuchicheos, sus canciones y otros pasatiempos ruidosos», cuyo único fin parece ser el de satisfacer ese deseo innato de «proclamar su existencia ante el mundo».[46] También fue esta la razón de la conocida insistencia de Hobbes en que el lenguaje debería estar bajo el control del soberano: era preciso evitar su exposición a un número indefinido de interpretaciones; y, finalmente, esta misma idea está detrás del siguiente comentario de Pufendorf: «la sociedad humana se basa en este deber prescrito por la ley natural: ningún hombre engañará a otro por medio del lenguaje o de cualesquiera otros signos que hayan sido establecidos para expresar sus pensamientos».[47]

Lo que vinculó a los pueblos, por tanto, fue esta necesidad de expresarse, el deseo de articular su mutua interdependencia, el deseo de dar una forma expresiva a sus afinidades sentimentales, de proclamar su valor como personas. Sin embargo, aunque estaba suficientemente claro para todos que se debía asignar algún papel al lenguaje en la comprensión de la sociabilidad humana, lo que no estaba tan claro era qué lugar ocupaba, si es que debía ocupar alguno, en las relaciones entre los pueblos que vivían en la sociedad civil internacional.

Dando por supuesto, como asumía la mayoría, que entre las naciones existía la misma relación formal que entre las personas en el estado de naturaleza, deberían existir igualmente ciertos fundamentos para la comunicación entre los pueblos. Como señaló Vattel, los orígenes de la *civitas maxima* de Christian Wolff no podían encontrarse en una regla de la naturaleza, pues las sociedades humanas eran creaciones artificiales. La naturaleza nos puede obligar a reconocer a los otros cuando nos cruzamos con ellos en alta mar, la naturaleza nos puede obligar a respetar las leyes de la hospitalidad—sobre esto volveremos luego—, pero no puede constituir nada parecido a una *civitas* sin que medie también algo parecido a un lenguaje común que nos vincule a todos. En este caso, no se trataba de un lenguaje universal

46. I. Kant, *Conjectures on the Beginning of Human History*, en *Political Writings*, *op. cit.*, p. 222, nota.

47. S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. J. Tully, *op. cit.*, p. 77.

del tipo que Leibniz y otros ambicionaban crear, sino más bien de la existencia de un conjunto de fórmulas imprescindibles para expresar las supuestas capacidades humanas para el reconocimiento. Vattel pensaba que estas fórmulas se condensaban en lo que para los hombres del siglo XVIII iba a convertirse en modelo principal de todas las relaciones internacionales con carácter pacífico: el comercio. Desde luego, con esto último Vattel quería decir algo más que el simple intercambio de bienes; en realidad apuntaba a toda una nueva esfera de la interacción humana. El comercio—según la famosa expresión de Montesquieu—era el antídoto de los hombres contra el prejuicio. Más aún, el comercio les hacía amables (*doux*). Pero esto sólo era posible al tratarse de un medio de intercambio entre naciones; algo que no debería confundirse con el mero trato comercial entre individuos, incitado generalmente por la codicia y huérfano de las propiedades civilizatorias del comercio internacional.

La noción de Montesquieu, aunque generalmente aceptada en el siglo XVIII, procedía sin embargo de una discusión mucho más antigua en torno a la relación entre el comercio entendido como intercambio de bienes y el comercio como medio para la socialización de los pueblos y la creación de relaciones entre las distintas naciones. Ya en el siglo I Filón de Alejandría había identificado el comercio como una forma de intercambio basada en algo más que el deseo popular de incrementar y diversificar las comodidades. El comercio era también expresión de un «natural deseo de establecer y mantener una relación social». Cualquier acción que interfiriera en este proceso debería ser considerada como una ofensa contra la humanidad. «Si destruyes el comercio», añadirá el historiador Lucius Annaeus Florus en la misma época, «rompes la alianza que mantiene unida a la raza humana». A nadie extrañe, pues, que el decreto ateniense prohibiendo a los habitantes de Mégara el comercio en cualquier parte del Imperio Ateniense condujese a la Guerra del Peloponeso, o que Agamenón se enfrentase al rey de Mícale por pretender éste limitar el paso por las carreteras que atravesaban su reino. El humanista italiano Andrea Alciati llegó a decir que la razón principal de las cruzadas había sido que los «sarracenos» negaron el acceso a Tierra Santa a los cristianos.

Uno de los precedentes más notables de este discurso del «dulce

comercio» se encuentra en una *relectio*, hoy justamente afamada, que el gran teólogo español Francisco de Vitoria impartió en la Universidad de Salamanca, en 1539, con el título *De Indis*. Esta lección comienza con una pregunta. «En base a qué derecho (*ius*) fueron los bárbaros sometidos a la autoridad española».[48] Esta era una pregunta que acarreaba un gran número de implicaciones. Para responder, Vitoria tuvo que considerar no sólo si era posible aplicar, en este caso, las leyes de guerra romanas, sino también los derechos del papado y del emperador (por entonces Carlos V). De igual modo tenía que decidir qué tipo de gentes eran estos «bárbaros» y qué clase de relaciones legítimas podían establecer con ellos sus conquistadores europeos. Las respuestas de Vitoria a estas preguntas han sido discutidas extensamente. Pero uno de los títulos alegados que menor atención ha recibido por parte de sus críticos—a pesar de que parece tratarse de un título de su propia invención—[49] es lo que él llama «el derecho natural a la comunicación y a la asociación» (*naturalis societas et communicationis*). La violación de este derecho por parte de los indios, decía Vitoria, podía constituir causa suficiente para hacerles la guerra. La «sociedad natural y de comunicación» era una noción que describía un conjunto complejo de principios que vinculaban el carácter natural del comercio y sus propiedades civilizatorias con el antiguo derecho de hospitalidad. «Entre todos los pueblos», escribió Vitoria, «se considera inhumano tratar mal a los viajeros sin un motivo especial; lo humano y lo obligado es tratar con hospitalidad a los extranjeros». «Al comienzo del mundo», continúa diciendo Vitoria,

> cuando las cosas eran tenidas en común, a todos estaba permitido visitar y viajar por cualquier [parte de la] tierra. Este derecho no quedó anulado por la división de la propiedad (*divisio rerum*); pues nunca fue intención de

48. Vitoria (Francisco de), *De Indis*, en *Political Writings*, ed. A. Pagden y J. Lawrance, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 223. [Hay edición bilingüe de L. Pereña, C. Baciero y F. Maseda en C.S.I.C., Madrid, 1989].

49. San Agustín había sugerido que la negación del derecho de tránsito podía ser una *injuria* suficiente para emprender una guerra justa. Pero esto no coincide con la estructura del argumento de Vitoria (cfr., *Quaestiones in Heptateuchum*, IV, 44; *Decretum* C. 23, 2. 3.).

las gentes impedir el libre contacto entre los hombres debido a tal división.[50]

El derecho a la hospitalidad y, en particular, el derecho a la asistencia en momentos de peligro se basaba en la suposición de un común linaje humano (*genus humanum*). Precisamente, a este común género humano apela Ilioneo en la *Eneida* (I, 539-540) cuando en presencia de la reina Dido solicita refugio para reparar sus naves y proseguir su viaje:

Qoud genus hoc hominum? quave hunc tam barbara
Permittit patria? Hospitio prohibemur harenae

[¿Cuál, este linaje de hombres? ¿O qué patria tan bárbara
permite este uso? La hospitalidad de la arena nos vedan].[51]

La «naturaleza», argumenta Vitoria citando ahora la ley romana, «ha decretado un cierto parentesco entre los hombres (*Digesto*, I, i, 3)». «El hombre no es un "lobo para el hombre"—*homo homini lupus*—, como dijera Ovidio, sino un compañero». Todos los hombres están forzados a vivir en términos amistosos unos con otros. El argumento de Vitoria es que el derecho a viajar de forma pacífica y a gozar de la hospitalidad formaba parte—como el mismo derecho de autodefensa—de ese derecho que sobrevivió a la «división de la propiedad», o dicho de otro modo, a la creación de la sociedad. Se trataba de aquello que el jurista Fernando Vázquez de Menchaca, que tanta influencia iba a tener sobre Grocio, llamaría después una *liberrima facultas, ius absolutum*, esto es, un derecho absoluto que no puede ser conculcado por ninguna sociedad.[52]

Pero a pesar de toda su fuerza y originalidad, Europa hizo oídos sordos a este derecho. La posibilidad de que una noción clásica y vagamente definida de «comunicación natural humana», o incluso el

50. Vitoria (Francisco de), *De Indis*, q. 3, art. 1., *op. cit.*, p. 278.

51. Virgilio (Publio), *Eneida*, ed. R. Bonifaz Nuño, Universidad Nacional de México, México, 1972, vol. I, p. 16.

52. Véase, A. Brett, *Liberty, Right and Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 205-206.

mero principio de hospitalidad, pudiera llegar a ser un principio de ley amenazaba todo el sistema de soberanía nacional que empezaba a emerger hacia el final del siglo XVI, un sistema en el cual—según la frase de Hobbes—los derechos de soberanía habían de ser «indivisibles e incomunicables».[53] Si los nuevos Estados nacionales que emergían en Europa iban a poder controlar sus fronteras, entonces no se les podía negar la misma capacidad para limitar los movimientos de las personas que los cruzaban. Pero si es cierto que Vitoria—debido a este tipo de imperativos históricos—fracasó a la hora de consolidar lo que habría sido un paso demasiado radical para la concepción emergente de las relaciones internacionales, no es menos cierto que logró conectar con un lenguaje de gran potencial, que, como enseguida veremos, sería rescatado dos siglos más tarde por Kant—sin haber leído a Vitoria—en términos muy similares.[54]

Tampoco Vattel o Wolff habían leído a Vitoria. Pero todos ellos compartieron la misma preocupación. Una preocupación que podía ser expresada como la necesidad de garantizar que en el mundo no hubiese restricción alguna para la comunicación entre los pueblos. Y si el comercio iba a ser el agente activo para crear primero el orden moral y el tipo de individuos capaces de crear después la *civitas maxima*, entonces esa *civitas maxima* de Vattel sería inevitablemente una especie de organización mundial del comercio.

Desde este punto de vista, el comercio aparece como una especie de estadio final de la evolución humana, para decirlo en términos de lo que hacia el final del siglo XVIII se convertirá en una teoría del progreso civilizatorio ampliamente aceptada. Pero si el comercio—de nuevo vagamente definido—iba a ser el medio a través del cual se conectarían todos los pueblos del mundo, el vehículo para llevar a la práctica lo que en la comunicación lingüística más simple se había realizado a un nivel interpersonal (la supuesta historia del *aidez moi* y el *aimez moi* de las primeras parejas humanas que nos cuenta Rousseau), esto sólo

53. Th. Hobbes, *Leviathan*, lib. I, cap. 18, *op. cit.*, p. 127.

54. Una discusión más detallada de esto puede hallarse en mi trabajo, «El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo», en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), nº 15, julio 2000, pp. 21-41.

podría lograrse en un mundo en el que todos los pueblos estaban, más o menos, en el mismo nivel de la escala civilizatoria. Para Vattel, por tanto, el comercio implicaba algo más que la satisfacción de un deseo: el comercio suponía también un deber. No sólo deseamos comunicar nuestras necesidades e intercambiar las cosas de las que poseemos un excedente por otras de las que carecemos, de lo que se trata es de una obligación, de una obligación que para Vattel es similar al deber que según Locke tenemos de cultivar la tierra: se trata de una deber que tenemos para con nosotros mismos como miembros de la especie.

Basándose en estos principios en favor de una sociedad constituida en torno a una conversación benévola, Vattel se lanza a la defensa entusiasta de la moderna cosmópolis:

> Las naciones del mundo comunicarán sus bienes y sus ideas (*lumières*). Una paz profunda reinará sobre la tierra y la enriquecerá con sus preciados frutos. Las ciencias, las artes y la industria se ocuparán tanto de nuestro bienestar (*bonheur*) como de nuestras necesidades. El recurso a la violencia desaparecerá como medio para la resolución de las disputas que puedan surgir. Todas estas disputas se resolverán con moderación, justicia e igualdad. El mundo se parecerá a una gran república. Los hombres vivirán en todas partes como hermanos, y cada uno será un ciudadano del universo.[55]

De momento, todo esto era una ilusión que—él mismo lo reconoce—las pasiones y los intereses de los hombres amenazaban con frustrar. Europa es lo más parecido a esta ilusión que el mundo realmente existente ha llegado a estar, una Europa que se describe de forma bastante optimista como el resultado combinado del arte de la diplomacia y la moderna ciencia del Estado. Este combinado ha dado luz a «un tipo de república formada por miembros independientes pero unidos por intereses comunes».[56] Este sigue siendo el modelo para el verdadero orden cosmopolita que un día llegará: «cuando la voz de la naturaleza alcance a todos los pueblos civilizados del mundo, entonces se comprenderá que todos los hombres son hermanos; y cuando se

55. E. de Vattel, *Le Droit de gens*, *op. cit.*, vol. I, pp. 149-50.
56. *Le Droit de gens*, *op. cit.*, vol. I, p. 22.

cumpla este tiempo feliz, los hombres empezarán a comportarse como tales».[57]

Aquí, por supuesto, podemos escuchar de nuevo el sonido de la Ilustración que—en palabras de Adorno y Horkheimer—«entiende todo sólo a través de la uniformidad»; se trata de la razón que busca imponer un conjunto uniforme de valores europeos sobre un mundo diverso; se trata de lo que un número incontable de críticos del postcolonialismo todavía quieren denunciar; se trata de la crítica a la visión que Condorcet tiene de un futuro donde los africanos y los asiáticos darían la bienvenida a los europeos ilustrados como amigos y civilizadores, como libertadores de sus propios «déspotas sagrados» y de los no menos «estúpidos conquistadores» que durante siglos les habían mantenido en las mismas tinieblas que los europeos tuvieron que soportar bajo el dominio del clero y de la monarquía.[58]

Kant fue el encargado de transformar esta visión de un mundo de hermanos unidos en un verdadero orden cosmopolita, así como el primero en independizar este proyecto de las demandas de un nivel específico de progreso civilizatorio. No parece haber percibido ninguna diferencia significativa entre Grocio, Pufendorf y Vattel, a quienes agrupa junto a los campeones de la agresión militar. Ni siquiera parece haber tenido muy en cuenta la opinión de Wolff en esta tema, si bien, como es sabido, lo hizo en otras cuestiones.

Lo que Kant llamó «una *existencia cosmopolita* universal» era, al mismo tiempo, «el más alto designio de la naturaleza» y la «matriz desde la cual se podrían desarrollar todas las capacidades genuinas de la raza humana». El *ius cosmopoliticum* kantiano constituye la visión más compleja y exigente de una futura cosmópolis. También se podría añadir que fue la visión con mayor influencia posterior. Y aunque Kant no lo presenta de este modo, se podría decir que es—como lo fue para Vico y Shaftesbury—una reposición de la noción estoica de un *koinos nomos*, un derecho común para la humanidad, puesto que

57. *Le Droit de gens*, *op. cit.*, vol. I, p.153.

58. Condorcet (J.A.N. De Caritat, Marqués de), *Esquise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 208.

este derecho se deriva del derecho inicial que todos los humanos tienen en común con los demás hombres en tanto que miembros de la misma especie. Sin embargo, tal y como aparece recogido en la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, la última de las grandes obras de Kant:

Esta idea racional de una comunidad *pacífica*, aunque no necesariamente amistosa, que abarcaría a todas las naciones de la tierra que pueden entrar en relación mutua, no es un principio filantrópico (ético), sino que se trata de un principio *basado en los derechos*.

Y continúa diciendo:

Todas las naciones se encuentran originalmente a una misma comunidad de tierra, aunque no se trata de una comunidad legítima de posesión (*communio*) y por tanto tampoco de su uso o propiedad; de lo que sí se trata es de una comunidad de posible interacción física (*commercium*), esto es, de una relación exhaustiva de cada uno con respecto a todos los demás con objeto de comerciar; y cada cual tiene un derecho a probar esta relación.

Este derecho—prosigue Kant—que «se refiere a una posible unión de todas las naciones con la mirada puesta en ciertas leyes universales para una posible relación comercial, puede ser llamado un Derecho Cosmopolita (*ius cosmopoliticum*).[59] Es obvio que Kant todavía confía plenamente en la noción estoica de un reconocimiento universal de los otros (derivada en este caso del *De Officiis* de Cicerón) como el mejor fundamento de la sociabilidad.[60] Las sociedades no pueden florecer en el aislamiento y, menos aún, en el enfrentamiento mutuo. Fue precisamente la tendencia de los griegos a aislarse del resto de la humanidad, tratando de forma despectiva a los otros pueblos como

59. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preussischen Akademie des Wissenschaften, Georg Reimer, Berlín, 1907-1922, VI, pp.352-3 [Hay edición castellana de Adela Cortina y Jesús Conill en Editorial Tecnos, Madrid, 1989].

60. Véanse los comentarios de Martha Nussbaum, «Kant and Cosmopolitanism», en James Bohman y Mathias Luz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, 197, Cambridge and Londres, pp. 36-37.

bárbaros, lo que produjo «la decadencia de sus Estados».[61] El *ius cosmopoliticum*, que pretendía ser el sustituto del desacreditado *ius gentium*, en ciertos aspectos no era más que un derecho al intercambio intersubjetivo. En *Hacia la Paz Perpetua (Un esbozo filosófico)*, de 1795, este derecho se ciñe a las «condiciones de la hospitalidad universal». Kant es bastante claro sobre el significado que atribuye a la «hospitalidad». Se trata del antiguo derecho que—como hemos visto—Francisco de Vitoria atribuía a todas las personas a viajar por cualquier parte del mundo. Todos los ciudadanos tienen, por tanto, este derecho a «tratar de establecer comunidad con los demás y, a tal fin, [derecho] a *visitar* todas las regiones del mundo». Derecho de *visita* que no debe confundirse con el de ocupación y menos todavía con el derecho de conquista. Se trata de un derecho que

> hace posible [a los extranjeros] entablar relaciones con los nativos; de este modo los continentes más distantes pueden entablar relaciones mutuas y pacíficas que, finalmente, serán reguladas por el derecho público, acercando así cada vez más a la raza humana hasta llegar a una existencia cosmopolita.

Este derecho nada tiene que ver con «la conducta *inhóspita* de los Estados civilizados de nuestro continente, en especial de los Estados comerciales, [en lo tocante a] la gran injusticia que demuestran en sus *visitas* a otros países y pueblos (que en este caso más se parece a la conquista)».[62]

Para Kant, el *ius cosmopoliticum* atañe a todo el mundo en virtud de la misma autonomía humana; en otras palabras, se trataría del imperativo categórico aplicado en este caso a las relaciones entre los pueblos. Una vez que los «continentes más alejados» entran en contacto mutuo se alcanza un nuevo estado de cosas: «los pueblos de la tierra entran, en distinto grado, dentro de una comunidad universal, y esta comunidad se desarrolla hasta el punto de que una violación del dere-

61. Kant, *op. cit.*, p. 674. *Metaphysik der Sitten Vigilantius, Bemerkungen aus dem Vortrage des Herren Kant uber Metaphysic der Sitten, Angefangen den 14 Okt. 93/94.*
62. I. Kant, *Perpetual Peace, a Philosophical Sketch*, en *Political Writings*, *op. cit.*, pp. 106-107; y cfr., *Die Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, pp. 352-353.

cho en alguna parte del mundo se deja sentir en todas las demás».[63] El «reconocimiento mutuo» (que ha caracterizado el proceso de ilustración entre los primeros hombres) se podría extender ahora a las relaciones entre unidades nacionales al completo.

A diferencia de sus predecesores, Kant reconoció que no es posible un orden cosmopolita a menos que se trate igualmente de la expresión de una forma política universal. Si la humanidad ha de comunicarse con sus semejantes para obtener ese reconocimiento mutuo que forma la base de su autonomía moral, de ello se sigue que esta forma sólo puede ser una república. Kant no compartía el sentimentalismo del siglo XVIII sobre el republicanismo. A diferencia de Rousseau, rechazó las repúblicas del mundo antiguo, porque para Kant la característica determinante de una verdadera república no era—como lo había sido en la antigua Roma y todavía lo era para Rousseau—la noción de virtud sino la de representación. «Sólo este sistema hace posible la existencia de un Estado republicano, ya que en su defecto surgirá la violencia y el despotismo con independencia del tipo de constitución que se aplique». Aún así, no deberíamos asumir sin más—como lo hacen hoy con excesiva facilidad muchos teóricos de las relaciones internacionales—que Kant entiende por «representación» lo mismo que entendemos en las modernas sociedades democráticas. El concepto de una plena autonomía política no era un concepto fácil de imaginar en el Königsberg del siglo XVIII. Según Kant, los hombres, nunca las mujeres (Kant no tenía una opinión muy positiva de las mujeres que digamos), estarían «representados» a través de una autoridad de algún modo establecida y sobre cuya identidad sólo dispondrían de un control mínimo. Sin embargo, a pesar del muy limitado derecho de representación disponible para el «despotismo ilustrado» de la Europa pre-revolucionaria (o incluso después de la Asamblea Nacional Revolucionaria), este concepto constituye el pleno desarrollo político del derecho natural del hombre a la autonomía.

La forma en que Kant concibe este orden mundial de repúblicas

63. I. Kant, *Perpetual Peace, a Philosophical Sketch*, en *Political Writings*, *op. cit.*, pp. 107-108.

representativas irá cambiando de forma significativa desde su primera aparición en *La idea de una historia universal*, de 1787, donde se describe como un «poder unido y las decisiones guiadas por las leyes de una voluntad unida»—esto es, una sociedad internacional con poderes legales—, pasando después por su otras formulaciones, como por ejemplo en *Sobre el dicho común* «Esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica», de 1793, y en *Hacia la Paz Perpetua*, de 1975, hasta alcanzar su forma definitiva (y la más modificada) en *La Metafísica de las costumbres*, de 1797, donde para entonces ya se había convertido en un congreso permanente de Estados. En cada fase, sin embargo, se mantiene el principio inicial de unificación: «sólo a través de una asociación universal de Estados (semejante a aquella otra por medio de la cual un pueblo se convierte en un Estado) pueden defenderse los derechos de forma conclusiva y obtenerse una verdadera condición de paz». Dicho de otro modo: sólo dentro de una «confederación de pueblos» será posible para la humanidad conciliar la condición de «ciudadano de una nación» con la de miembro de pleno derecho de una «sociedad de ciudadanos del mundo», y añade que «esta es la idea más sublime que un hombre pueda concebir de su destino».[64]

A pesar de ser la creación de agentes puramente racionales, el «orden cosmopolita» es sin duda algo más que un mero instrumento para la procura de unas relaciones equitativas y estables entre los hombres. Es algo más que el instrumento de la libertad humana universal. Se trata del desarrollo del proceso histórico que he descrito en mi primer ensayo. Dicho con las palabras que Kant utiliza en la «octava tesis» de su *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, se trata de la «realización del plan oculto de la Naturaleza para sacar a la luz un Estado perfectamente constituido, única condición en que las capacidades humanas pueden ser desarrolladas al completo». En la *Crítica del juicio* este devenir histórico se convierte en la historia del desarrollo cultural. En respuesta a la pregunta «¿dónde habremos de situar esta *finalidad última* de la naturaleza con relación al hombre?», Kant responde que en «la cultura». Sólo la cultura satisface la condición de ser aquello «que la naturaleza puede proporcionar al hombre

64. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, pp. 350-351.

para hacer lo que tiene que hacer por sí mismo para ser un fin en sí mismo». La cultura, para Kant, es «la producción, en un ser racional, de una aptitud para lograr los fines de su propia elección, y, en consecuencia, la aptitud de ser libre [...] Así pues, sólo la cultura puede ser el fin último [...] que podemos atribuir a la naturaleza con respecto a la raza humana».[65]

Sin embargo, la cultura puede ser de dos tipos: de un lado, lo que Kant llama la cultura del refinamiento en las habilidades (*Geschicklichkeit*); y, de otro lado, la cultura como disciplina (*Zucht*). La primera es la «condición subjetiva de principio [...] para lograr todo tipo de fines»: la responsable directa de todas las artes y las ciencias. Son precisamente estas últimas las que «dando a conocer un placer que es capaz de comunicación universal e introduciendo el brillo y el refinamiento en la sociedad, consiguen hacer del hombre un ser más civilizado». Estas son instrumentos a través de los cuales el hombre puede alcanzar su objetivo final, pero en sí mismas no afectan su voluntad y, por tanto, no pueden determinar el progreso moral. La disciplina, por el contrario, «consiste en la liberación de la voluntad del despotismo de los deseos que [...] impiden ejercer una opción de nuestra propia elección». La cultura, por tanto, como combinación del refinamiento en la habilidad y la disciplina, estaría en una especie de término medio entre la voluntad natural y la voluntad moral. La cultura es lo que prepara al hombre para adquirir ese estatus final como ser moral no conflictivo, después de haber sido guiado por los instintos a través de los distintos estadios formativos de su desarrollo, primero en el estado de naturaleza, después en el orden civil de las naciones rivales. El orden político que progresa de las desigualdades propias de una cultura de la habilidad hasta la armonía que la somete a disciplina, habrá completado el propósito oculto de la naturaleza para nuestra especie. Para el Kant de la tercera crítica, como para el Kant de la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, o para el Kant de la *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, es evidente que se trata de un logro futuro de la humanidad. El éxito de la Revolución Francesa le ha-

65. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* en *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, IV, pp. 429-430 [Hay edición de Manuel García Morente en Espasa-Calpe, Madrid, 4ª ed., 1989].

bía dado la esperanza de que el momento en que todas las naciones del mundo pudieran ser repúblicas no estaba muy lejos. «Hasta un sólo ejemplo puede servir, en el curso actual de los acontecimientos, como signo suficiente de que [la constitución republicana] se realizará. Nadie puede predecirlo, pero [los hombres] lo intentarán tantas veces que deberá llegar un día en que se consiga».[66]

La cosmópolis kantiana es una condición que la humanidad llevará a cabo a través de un acto de la voluntad. En sí mismo no se trata de un acto de «ilustración», sino que la Ilustración es una condición necesaria para su creación. (Pues Kant creía que únicamente lo que él llamaba «repúblicas representativas» podían brindar a las gentes la autonomía necesaria para reunirse pacíficamente en un contacto mutuo.) Vico no tenía una visión semejante, y si la tuvo fue una visión que no confiaba en la libre acción política sino en el despertar de la responsabilidad de la Iglesia Católica. En los dos autores encontramos, sin embargo, el mismo énfasis en una historia compartida de la acción, un énfasis en la habilidad de todos los seres humanos, a pesar de sus diferencias culturales, que les permitirá llegar a un común acuerdo y construir un derecho común. Para Kant esto sólo podía ser algo nuevo, algo que sólo podía lograrse a través de un nuevo orden político, pues estaba convencido de que el viejo *ius gentium* no podría tener fuerza alguna en un mundo donde las naciones todavía se vigilaban unas a otras como los individuos en el estado de naturaleza. Para Vico la solución estaba en reunir las dos fuentes previas de la ley: en construir lo universal sobre la historia de lo particular. Pero, después de todo, no importa sobre qué se construya lo universal, lo cierto es que jamás se podrá liberar de la necesaria lógica de la historia. Pues Vico, al igual que Kant y Rousseau, percibió el movimiento humano en el tiempo como un progreso. Sin duda, este progreso tiene sus propios giros, sus retrocesos y sus avances (aquello que Vico llamó *corsi* y *recorsi* del proceso histórico). En realidad, Vico está mucho más apegado a la narración de acontecimientos empíricos que otros muchos historiadores que utilizaron lo que aquí hemos llamado «conjeturas»

66. I. Kant, *Reflexionen zur Rechtsphilosphie*, en *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. 19 (1943, nº 8077, p. 609), pp. 442-613 y 616-654.

históricas con todo, pero sin duda la historia de Vico es también una historia «hipotética» de la humanidad y, sobre todo, es al mismo tiempo una historia ideal y eterna, que como la historia de Kant sólo puede terminar en la plena realización del ser humano.

Kant y Vico se sirvieron del mismo tipo de historias hipotéticas para demostrar que, a pesar de sus diferencias, todos los pueblos de la tierra compartían un mismo pasado y, por tanto, un mismo futuro. En estas dos narrativas hay un supuesto común que afirma que la nación es sólo un paso más en el camino hacia lo que Vico llamó la trascendencia de la condición humana y Kant la consecución del *ius cosmopoliticum* entendido como «la finalidad última de la naturaleza con relación al hombre». Se trata de un estadio necesario, sin duda, pero como estadio de la evolución humana nunca podrá tener un punto final. De igual modo, ambos se sirven de un lenguaje cuyas raíces son básicamente legales, romanas para más señas. Es este un lenguaje para el que la costumbre constituía lo que Kant (como Vico o Shaftesbury) describió como un léxico común. El sentido común (*sensus communis*) es entendido como el conjunto de principios a partir los cuales toda la humanidad podía llegar a entenderse con independencia de su condición particular. Lo que no compartieron, sin embargo, fue una misma idea sobre el propósito último de esta condición humana. Ciertamente, ambos creyeron con fuerza en la existencia de un propósito común para la naturaleza, que es básicamente lo que Vico entendía por la «providencia». No obstante, si en Vico este propósito—la culminación de la «historia eterna ideal»—llegará cuando el hombre se realice plenamente (que es en definitiva a lo que Aristóteles apuntaba con su noción de *eudaimonía*), en Kant—por el contrario—se rechaza todo eudemonismo y se afirma que el hombre sólo podrá hallar su verdadero fin en cuanto agente libre, es decir, sobreponiéndose a la naturaleza. Para Kant el hombre no podía «participar de ninguna otra clase de felicidad o perfección a excepción de aquella que se procura a sí mismo sin servirse de su instinto y a través de su mera razón». No se trata de luchar por una «vida buena» que hallar en nosotros mismos, sino de crear esa misma vida con las herramientas que la naturaleza nos ha entregado. Según la historia kantiana sobre el origen de la humanidad, esto fue lo que primero arrancó al hombre del cómodo re-

fugio del estado de naturaleza. El hombre se transforma a sí mismo por medio de sus propias acciones, que son producto de su voluntad, aunque sea la naturaleza la que le proporciona los primeros incentivos haciendo de él un ser competitivo. Siguiendo este proceso llegará un día a un estado de verdadera ilustración, y en algún momento de este mismo desarrollo histórico se transformará en un ser plenamente moral. (Kant no tuvo mucha paciencia con Hobbes, desde luego, aunque reconoció que al haber rechazado éste la idea del *zoon politikon* se había deshecho también de la idea de un desarrollo final para el hombre).

La concepción kantiana sobre la acción y la voluntad humanas de marcado carácter antieudemonista, halló un segundo crítico en una figura que iba a suponer un gran contrapeso durante los dos siglos siguientes en el desarrollo del lenguaje cosmopolita: su antiguo discípulo Johann Gottfried Herder. En 1784, Herder publicó su *Ideen zur philosophie des Geschichte der Menschheit*, el primero de dos intentos consecutivos por transformar el sentido de la historia. El postulado prioritario de Herder tomó la forma de lo que luego se llamaría una defensa del particularismo. Herder aceptaba la existencia de una categoría universal llamada la «humanidad». Y también aceptaba que todos sus miembros tienen un cierto número de características en común, entre las que dominaba la predisposición hacia las creencias religiosas. La humanidad contaba con la destreza manual o el arte, y, sin duda, para Herder, lo mismo que para Aristóteles, los progresos tecnológicos formaban parte de esa misma identidad humana. Pero lo que distinguía a Herder de la mayoría de sus predecesores, y más claramente de Kant, es la idea de que estas cualidades asumen diferentes formas en distintas sociedades y, por tanto, que, según su propio ejemplo, entre las habilidades (*i.e.*, la cultura) del capitán Cook y las habilidades de los habitantes de las Nuevas Hébridas no puede haber una diferencia cualitativa: la canoa polinesia y el canon europeo expresan por igual estas propiedades de la *Humanität*.

Sin embargo, las culturas humanas no estaban sólo divididas según la naturaleza y el tipo de logros tecnológicos, ni tampoco bastaba con las particularidades de sus creencias religiosas. Las culturas se dividían también en razón de sus emociones, que es justamente la dimensión que mejor nos distingue de otros animales. La idea ro-

mántica de los pueblos, o de las naciones como expresiones distintivas y autónomas de un cierto tipo de Absoluto, era lo que mejor podía garantizar su carácter único e irrepetible, su inconmensurabilidad con respecto a otros pueblos. Y esa inconmensurabilidad no era, por cierto, como sí había sido para una parte muy considerable de la tradición filosófica occidental antes del siglo XIX, el resultado de una construcción básicamente artificial de un *ethos* por medio del clima, la costumbre o la educación. El pueblo (*Volk*) no era fruto del crecimiento natural sino de la naturaleza misma, era una realidad que hundía sus raíces en nuestra propia identidad como personas. «La naturaleza humana no es el receptáculo de una felicidad absoluta, inmutable e independiente como parecen definir los filósofos, [...] [sino que] por todas partes atrae esa medida de felicidad que se puede realizar».[67] Todos tenemos distintas formas de ser; y del mismo modo que «el europeo desconoce el brillo de la imaginación y las pasiones que hierven detrás de un corazón africano, tampoco el hindú puede comprender el insaciable deseo que empuja al europeo de un extremo a otro del mundo».[68] Hasta la misma comprensión de eso que llamamos «felicidad», escribió Herder, debe cambiar por necesidad «con cada clima y condición». Esto se acercaba bastante a la simple negación de la existencia de una cosa tal como la «naturaleza humana», porque negando que la «felicidad» fuese una norma universal se estaba atacando una asunción firmemente asentada a partir de la proposición aristotélica que hacía de la *eudaimonía* el objetivo final e irrenunciable de toda la humanidad.[69] Pero, entiéndase, no es que Herder rechazara la idea de *eudaimonía*. A pesar de todo su particularismo, estaba absolutamente convencido de que los fines del hombre estaban determinados por lo que cada individuo o grupo de individuos lleva dentro de sí. Para

67. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menscheit*, en *Sämtliche Werke*, ed Bernard Suphan, Olms Weidmann, Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1944, V, p. 487 [Hay edición castellana de este texto en J. G. Herder, *Obra selecta*, ed. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982].

68. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, en *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, vol., XIII, p. 186.

69. *Ibid*, p. 135.

Herder la historia no es la historia de la raza sino, antes bien, *las historias* de la expresión de ese reconocimiento interno de lo que significa ser español o alemán, birmano o malí.

El desacuerdo de Herder con Aristóteles y sus herederos consistía en que no todos los seres humanos podían buscar los mismos fines y objetivos. Este había sido en realidad el principio que llevó a los griegos al gravísimo error de asumir que si un pueblo no compartía sus mismas percepciones de la «vida buena» tampoco podía entrar dentro de la categoría de lo humano. El mundo griego representaba una forma más entre otras de normatividad, no la única posible.

En 1785, Kant publicó una extensa y dura crítica de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder en el *Allegemeine Literaturzeitung*. Kant se mostraba ahora excesivamente preocupado por el particularismo de Herder (aunque también tenía algunas otras maldades que decir sobre su forma de argumentar y su empleo de la evidencia empírica). Lo que no podía soportar era la creencia implícita de Herder en el hombre como un ser que, si bien era capaz de imponerse al mundo, únicamente podía lograrlo a partir de su comunión con una naturaleza oscura y predeterminada. El ataque de Kant se centrará en los usos que Herder había hecho de la imagen presocial de la condición humana. Kant era, comprensiblemente, muy hostil hacia esa imagen de la virtud natural tan característica del siglo XVIII y representada por la figura del *bon sauvage*. «Los dichosos habitantes de Tahití»—escribió sardónicamente a propósito de los elogiosos comentarios sobre el Pacífico Sur que proporcionaron el capitán Cook y el explorador francés Antoine de Bougainville—«destinados a vivir en pacífica indolencia por cientos de siglos», de no haber sido «visitados por naciones más civilizadas», jamás podrían dar una «respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué deberían existir en absoluto, y si no hubiera sido igual de bueno que esta isla hubiera estado ocupada por dichosas ovejas y bueyes». Para Kant, como hemos visto un poco más arriba, el hombre no puede participar de ninguna otra clase de felicidad o perfección que aquella que se procura a sí mismo sin la ayuda de sus instintos y sólo a través de la razón. Los dichosos salvajes de Tahití forman parte de otra historia. Una historia que, tal como él mismo la describe en otro momento, era la historia de un «anhelo va-

cío en lugar de un genuino deseo». Un anhelo «que hace que los cuentos de Robinson Crusoe y los viajes a los Mares del Sur parezcan tan atractivos. Pero siendo cuentos inofensivos como una forma de fuga transitoria, se convierten en algo muy peligroso en el momento en que son utilizados para nublar y negar—como tantas veces se ha hecho—el que los «seres humanos sólo pueden dar valor a sus vidas a través de la acción».[70]

La batalla entre Herder y Kant en torno al significado de Tahití se prolongará en el siglo siguiente. Por un tiempo Kant pareció llevar la peor parte, pues en mitad de su camino se interpuso Hegel. Para Hegel, como antes para Herder, los seres humanos creaban por sí mismos sus propios fines. Pero él creía haber dado con la solución o trascendido el problema en el que Kant se había quedado atrapado; y de paso también creía haber resuelto la disputa milenaria entre las dos clases de escépticos modernos, epicúreos o estoicos. Hegel hizo del hombre el producto de su propia historia. A partir de ahora, por tanto, los seres humanos no serían ni los meros creadores de sus propios fines a partir de los designios de la naturaleza, como lo habían sido para Kant, ni tampoco los meros intérpretes en el tiempo histórico de lo que la naturaleza (o Dios) había creado junto con ellos, como suponían Herder y los eudemonistas. Los seres humanos dejaban de ser criaturas de la naturaleza y pasaban a ser realizaciones de lo que Hegel llamó el Absoluto, el Espíritu del Mundo. La humanidad es concebida como un proceso de realización a través del tiempo histórico y su momento final había llegado. «Una nueva época del mundo ha empezado», declaró Hegel en el momento en que se libraba la batalla de Jena. La lucha entre la «autocinciencia finita» y la «autoconciencia absoluta»—que había estado en la raíz de todas la anteriores disputas filosóficas—había llegado a su fin. La historia mundial «parecía estar en su final».

Cada una de estas tres grandes figuras—Kant, Herder y Hegel—vivieron y estuvieron muy claramente influidos por lo que quizá sean tres de los momentos más decisivos de la moderna historia europea. Kant, como acabamos de señalar, presenció, aunque desde una cierta

70. I. Kant, *Political Writings*, *op. cit.*, pp. 219-220.

distancia, el despliegue de la Revolución y la época del Terror francés dándole vueltas a la posibilidad de una futura federación de estados que adoptarían la forma de un futuro orden cosmopolita. También es muy probable que estos acontecimientos contribuyeran a acrecentar su rechazo del eudemonismo como una ilusión muy peligrosa, moral y políticamente hablando. Herder, por su parte, había sido testigo de la permanente desintegración de los antiguos bloques cosmopolitas europeos (en especial del Imperio Austro-Húngaro) y del crecimiento en paralelo del nacionalismo. Hegel, por supuesto, había visto entrar en Jena a Napoleón y declaró entonces que se trataba del «Espíritu del Mundo a caballo». Kant no vivió lo suficiente para asistir a la ascensión de Napoleón y de eso otro que, en cierta ocasión, él mismo dijo que sería impensable para Europa: la emergencia de otro gran Imperio militar que—en palabras de su creador—no sería una nueva reposición de la monarquía universal a partir de los restos de la Europa post-revolucionaria, sino precisamente el tipo de asociación de estados que Kant había previsto que emergerían en un período de tiempo algo más distante. En parte, Napoleón se valió de los mismos recursos imaginarios, del mismo tipo de analogías históricas que antes había utilizado Kant. Desde su cautiverio final en Santa Helena escribió a Emmanuel de las Cases:

> Uno de mis mayores designios era la aglomeración, la concentración de los mismos pueblos geográficos que las revoluciones y las políticas habían separado. Me habría gustado hacer de cada uno de estos pueblos un mismo y similar cuerpo nacional [...] Después de esta primera aproximación habrían surgido más oportunidades para una unión de las leyes, de los principios, de las opiniones, sentimientos, perspectivas e intereses de todas las partes. Entonces, quizá, habría sido posible soñar con una gran familia europea, la aplicación del Congreso Americano o los Anfictiónicos de Grecia.

El cosmopolitismo de Napoleón era la expresión del eudemonismo de Herder y Hegel. Los hombres se hacen a sí mismos como miembros de una nación individual. Aunque, desde luego, algunos se hacen mejor que otros. Esto es lo que Herder había procurado omitir. En palabras del propio Napoleón: «Ce qui est bon pour les français est

bon pour le monde». Napoleón había logrado encarnar el Espíritu del Mundo al crear la historia como el medio por el cual todos los pueblos del mundo llegarían un día a satisfacer sus propios fines individuales.

El Imperio napoleónico, según la opinión crítica de Benjamin Constant, había tratado de revertir el proceso que comenzó con la misma Revolución Francesa, es decir, el proceso por medio del cual cada una de las naciones de Europa tendría asegurada su propia identidad soberana. Constant estaba de acuerdo con Herder en que las naciones tenía espíritus y que había llegado su momento de autorrealización. Y, como Herder, pensaba que estos «espíritus» eran incompatibles con cualquier tipo de «usurpación o conquista». Los imperios, en general, y también los imperios como federaciones mundiales era un simple anacronismo.[71] Sin embargo, esto no excluía la posibilidad de que las diversas naciones del mundo pudieran compartir algunos objetivos comunes como tales naciones. En estos términos generales fue concebido el nacionalismo por Mazzini y Cattaneo y los restantes arquitectos de la nueva Europa post-imperial de la década de 1880. Hoy todavía sigue acompañándonos esta imagen de un mundo de naciones en el que cada una de éstas naciones expresaría una forma de identidad propia que, en sus versiones más optimistas, iría desplazándose hasta encajar en un futuro marco cosmopolita, un marco en el que las particularidades culturales podrán reconciliarse finalmente con el universalismo. De algún modo, esta idea parece haber sobrevivido a los amargos conflictos ideológicos del siglo XX, con dos guerras mundiales que significaron para Europa—como observó con

71. B. Constant, *De l'esprit de conquête et de la usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, en *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, Gallimard, París, 1997). «Un government qui voudrait aujourd'hui pousser à la guerre et aux conquêtes un peuple européen commenttrait donc un grossier et funestre anachronisme. Il travaillerait à donner à sa nation une impulsion contraire à sa nature» (pp. 133-134). [«Un gobierno que quisiera hoy en día incitar a la guerra y a las conquistas a un pueblo europeo cometería pues un burdo y funesto anacronismo. Trabajaría para dar a su nación un impulso contrario a la naturaleza», B. Constant, *Del espíritu de conquista*, ed. M. L. Sánchez, M. M. Truyol y M. A. López, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, p. 17].

razón Salvador de Madariaga—dos auténticas guerras civiles. (Y también ha podido sobrevivir a la evidencia de que las rivalidades nacionales pueden llevarnos a presenciar atrocidades inimaginables en lo que un día fue el corazón de Europa). Este es el principio que todavía guía a los Estados Unidos de Norteamérica y la asunción que está detrás de los futuros Estados Unidos de Europa tal y como fueron concebidos por Jean Monnet y Altiero Spinelli. Con todo, nada cierto hay sobre el futuro y la oposición entre «nacionalismo» y «cosmopolitismo», entre la «ilustración» y esas fuerzas que se rebelan contra ella—llámense comunitaristas o postmodernas—se ha convertido nuevamente en una de las cuestiones más debatidas de la política internacional.

CONCLUSIÓN

En estos ensayos he tratado de argumentar que la crítica tradicionalista y, en cierto sentido, también la crítica postmoderna a la Ilustración se apoyan en una narrativa que, por lo general, comienza con Descartes y termina con Kant. Los críticos tradicionalistas han dado por hecho que esto suponía la repulsa de todos los modos anteriores de conocimiento, en particular de aquellos modos de conocimiento que apelaban a alguna forma de autoridad externa, y su sustitución por una especie de mecanicismo excesivamente simplificador y reduccionista que se basaba en el mero cálculo racional a partir de los intereses personales. Esto habría sido el resultado de esa supuesta fisura entre lo externo y lo interno, entre lo extrínseco y lo intrínseco. Se trataría de una fisura que junto con la creación del yo moderno, un yo supuestamente desarraigado y sin compromisos, conformarían las dos características definitorias o las dos supuestas grandes creaciones intelectuales de la modernidad. Así mismo, el triunfo de la razón habría producido el auge de las modernas tecnologías que, a su vez, nos habría llevado al desarrollo de los primeros sistemas politológicos, desde la organización panóptica de Jeremy Bentham—no puedo dejar de pensar aquí en la crítica de Foucault—hasta las formas más contemporáneas de inmundicia: el Nazismo, el Stalinismo y la devoción ciega por el progreso tecnológico y científico que no repara en costos humanos. He argumentado que este planteamiento se apoya en un equívoco histórico, que la Ilustración no se ocupa del presente sino de un posible futuro, que no se trata de un desarrollo del escepticismo cartesiano y hobbesiano sino, más bien, del intento por encontrar una respuesta al indudable reto que supuso el racionalismo del siglo XVII para la antigua comprensión de la humanidad; sobre todo, he argumentado que los filósofos de la Ilustración concibieron sus proyectos como la reno-

vación de un aspecto tan crucial como olvidado del antiguo estoicismo.

Por otro lado, también he tratado de argumentar que si los seres humanos tienen una voluntad, como insisten los ilustrados—y aquí estaría el punto de coincidencia entre el cristianismo y el estoicismo ilustrado—, esta voluntad es la definición misma de su ser; y, como diría Kant, si la voluntad es lo único que puede traernos la Ilustración, entonces el único modo posible de comprender a los seres humanos es a través de sus propias acciones. Sin embargo, mientras que los teólogos (los teólogos tomistas en particular) habrían entendido estas acciones en términos de una teoría del conocimiento innato y en términos de la tradición—entendida esta última como la fidelidad a un conjunto de autoridades y textos de inspiración divina—, los filósofos ilustrados, en cambio, habrían tratado de ver estas acciones humanas como una parte de la acción colectiva de la especie, es decir, que consideraron estas acciones como el despliegue gradual del proceso histórico.

Para responder a los filósofos tradicionalistas y postmodernos, no pienso afirmar que la Ilustración puede hacer frente al tipo de escepticismo que ambos enfoques entrañan. Puesto que ser «ilustrado» significa defender la posibilidad de una «mejora» de nuestra comprensión del mundo, la Ilustración sólo puede ser una refutación del tipo de postmodernismo que es, de forma predominante y a pesar de sus nuevas formas y estilos, una simple reposición de la vieja y conocida ansiedad en torno a nuestras propias posibilidades de conocimiento. En ningún momento he querido ocultar que la Ilustración es un proyecto hostil hacia ese tipo de tradiciones y leyes extrínsecas—las leyes cuyo contenido no puede ser examinado críticamente, y que es justamente de lo que más se han servido los filósofos tradicionalistas para atacarla—. Sin duda, lo que compartieron los epicúreos del siglo XVII y los estoicos ilustrados, como bien observó Condorcet, fue un mismo deseo de «probar que poseían una verdad independiente de los dogmas de la religión, de los fundamentos de las sectas; que era en la condición moral del hombre donde había que buscar los fundamentos de sus obligaciones, el origen de sus ideas sobre la justicia y la virtud».[1]

1. Condorcet (J. A. N. De Caritat Marquis de), *Esquisse d'un tableau historique*, *op. cit.*, p. 74.

¿Y qué tiene todo esto que ver con nosotros?

Desde luego, no creo que sirva para ofrecernos algo tan simple como una doctrina, una ontología o incluso una psicología, ya que no es posible compartir la creencia kantiana en una naturaleza determinista, ni en una única narrativa del progreso humano. Tampoco puede ofrecernos algo tan confortante, o dado que todo depende del color del cristal con que se mire, también de algo tan inquietante como son esas soluciones que nos proponen los tradicionalistas. Refugiarse en un monasterio—o en el tipo de narrativas autoreferenciales que conforman una tradición—no es una respuesta aceptable para muchos de nosotros. Quizá porque una de las condiciones necesarias para formar parte de una tradición, especialmente cuando las tradiciones están vinculadas a la religión, es sin duda la creencia, aunque esta es una de las cosas que no suele explicitarse por los tradicionalistas. Y la creencia no es algo que podamos adquirir a través de esos procedimientos paradójicamente racionales a los que nos invitan los tradicionalistas. Por otro lado, inclinarnos ante el escepticismo de la voluntad postmoderna tampoco nos llevaría mucho más lejos. Desde luego, nos ofrece una rica diversidad, nos libera de la obligación de tener que decir siempre lo que pensamos, pero no por ello nos permite adquirir una mejor comprensión del mundo. Por supuesto, ni Lyotard ni Derrida han prometido jamás tal cosa. Pero tampoco han tratado nunca de responder a la vieja pregunta: ¿cómo puede el escéptico vivir su escepticismo?

Hasta aquí he estado contando historias. Y una de las cosas que la Ilustración nos ha dado, al menos así lo creo yo, es antes de nada un lenguaje, un lenguaje con el que mantener ese compromiso que consiste en seguir contando historias similares, aunque algunos de los *dramatis personae* tengan que cambiar necesariamente. Del contraste entre estoicos y epicúreos emergió la diferencia entre dos modos de pensar, dos lenguajes, dos tonos de voz, dos estilos culturales. Al final de su libro *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Quentin Skinner nos dice que Hobbes «*taught English to speak philosophy*», es decir, que abrió un nuevo espacio para el desarrollo de la filosofía en lengua inglesa, y al hacerlo desarrolló un «tono particular de voz». Era el tono del «sobrio y moderado *sabio* rodeado por todas partes del

fanatismo y la estupidez», y sus armas principales contra sus oponentes fueron la mofa, el ridículo y el desdén.[2] Es un estilo que ha dominado y continuará dominando la mayor parte de la filosofía escrita en lengua inglesa, un estilo que es frecuentemente utilizado—así lo hizo el propio Hobbes—junto con una ética de la reducción. Sin embargo, a pesar del uso y de la admiración que demuestran Adam Smith y David Hume hacia este mismo estilo, es preciso decir que difiere mucho del tipo de pensamiento «ilustrado» que he tratado de describir aquí y del tono de voz a que ha dado lugar. Sobre todo porque este último lenguaje no se concibe como un lenguaje combativo. Aquí no se utiliza el lenguaje como un arma contra sus oponentes sino como un conjunto de herramientas para comprender el mundo lo mejor posible; y estas herramientas son la metáfora, la analogía y la alusión. Esta fue precisamente una de las primeras quejas dirigidas contra Shaftesbury, esto es: que «My Lord Shaftesbury», en palabras de uno de sus críticos en 1751, prefiere «la elocuencia a la argumentación», y que siempre que puede ofrece a sus lectores la «*Metáfora* en lugar de la *Razón*».[3] Mezcla los géneros, como hemos visto, y es capaz de hablar en diferentes registros.

Sería demasiado reduccionista decir que el primer lenguaje nos ha dado la filosofía analítica, aunque quizá no enteramente falso (léanse sino los primeros pasajes de Alfred J. Ayer en *Language, Truth and Logic*), y que el segundo lenguaje nos ha brindado la mayor parte de la filosofía «continental». Demasiado reduccionista no significa que se esté demasiado equivocado. Pues a pesar de la animosidad hacia la Ilustración de los hegelianos y sus herederos, estos últimos nunca abandonaron por completo su implicación con el tipo de lenguaje que sirve para mantener ese compromiso «ilustrado» por mejorar nuestra comprensión del mundo. Esto es algo que se percibe con toda claridad en la queja atormentada que emana de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Para ellos la Ilustración se habría traicio-

2. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 436.

3. John Brown, *Essay on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, Londres, 1751.

nado a sí misma al convertir su propia destrucción del mito en una mitología. De igual modo, el lenguaje del «sobrio y moderado *sabio*» es el que—irónicamente—la mayoría de los tradicionalistas *à la* MacIntyre, aquellos que se han formado en universidades anglo-americanas, utilizan para realizar su formidable asalto al fanatismo moderno del que supuestamente estarían «rodeados» y a partir del cual les resultaría tan difícil reconstruir los fragmentos dispersos de la tradición aristotélico-tomista. (Por descontado, escribir como un aristotélico o como un tomista les parecería simplemente arcaico.)

El lenguaje característico del desapego ideado por Hobbes y Descartes estaba vinculado en primer término al Estado y en segundo término a la ciencia experimental. Este lenguaje ha seguido triunfando porque todavía vivimos en un mundo dominado por la ciencia y por los estados (de hecho, este es uno de los argumentos de MacIntyre). Sin embargo, no puede decirse que este lenguaje nos ayude a afrontar el tipo de relaciones humanas que empiezan hoy a traspasar las barreras del tradicionalismo hobbesiano y del escepticimo cartesiano. Enfrentados a las evidentes dificultades que preocupan hoy al mundo moderno y que se derivan cada vez más de su carácter cosmopolita, las soluciones que aportan los tradicionalistas (si bien en esto no coinciden con los postmodernos) se aproximan más a una simple admisión de la derrota. Podemos, si lo deseamos, retirarnos (literalmente) a un monasterio, o bien a alguno de sus equivalentes modernos, eso que en los Estados Unidos se ha dado en llamar «comunidades»; pero es poco probable que la mayoría nos siga. Podemos hacernos modernos nacionalistas (aunque esto exige también ciertas condiciones que sólo se dan en determinadas partes del mundo); pero, una vez más, sin entrar ahora en las cualidades genocidas de algunos de estos nacionalismos, esto puede resultar una opción sólo para una minoría limitada. Al final, la única opción extensiva para los «tradicionalistas», como ha reconocido John Gray, es confiar en un «Ocaso de Occidente» (que él ve ya muy cercano), vivir con la esperanza de que sean otros, una cultura ajena—una cultura oriental quizá—la que nos traiga la salvación. Como ha observado perspicazmente José María Hernández, parece que Gray espera la redención a través de la destrucción, tal y como ocurría en el poema de Kavafis «Esperando a los Bárbaros». A

lo que siempre se puede añadir que en el poema (y en la vida real) esos bárbaros nunca llegan.[4]

Por el contrario, el tipo de «ilustración» que he tratado de describir aquí sostiene que somos nosotros quienes debemos trabajar para conseguir el futuro que deseamos, en lugar de esperar que sean «otros» los encargados de despabilarnos, bien a través del exterminio cultural bien convocando al pasado para justificar nuestras opciones predeterminadas. Insistir en que debe existir la posibilidad de un lenguaje común, ciertos sentimientos y deseos compartidos que pueden servir—si queremos seguir pensando en nosotros mismos como seres humanos—para entender la conducta y las aspiraciones de aquellos que no pertenecen a nuestra cultura en particular, puede que sea, en efecto, depositar nuestra confianza en una idea muy poco realista de la acción humana, tal y como sus críticos han argumentado con bastante «chufla». Pero no hacerlo significaría darle la razón a Herder, aceptar que todas las culturas son necesariamente inconmensurables, que el único modo en que podemos resolver nuestras diferencias, la única forma de vivir juntos, pasaría necesariamente por aceptar una única voluntad, la voluntad del «soberano» que según Hobbes puede resolver los conflictos mediante el uso del poder.

Esta experiencia encaja con el «tono de voz» que he tratado de identificar como propio del proyecto ilustrado. Es una voz mucho más próxima a lo que siempre ha sido la filosofía occidental que esa versión hobbesiano-cartesiana de la misma. La filosofía—tal como Derrida la ha caracterizado—«no tiene una sola memoria»: «Bajo su nombre griego y en su memoria europea ha sido siempre bastarda, híbrida, multilineal, injertada, políglota»; y si es así, entonces, cualquier discusión sobre el «eurocentrismo» y el anti-eurocentrismo forma parte de los «síntomas de una cultura misional y colonial».[5] Pues si hay un lenguaje en que podamos aspirar a una cierta resolución del conflicto cultural sólo puede ser un lenguaje que conserve la memoria de su propio carácter híbrido. Y, en este sentido, la «Ilustración»

4. J. M. Hernández, «El liberalismo ante el fin de siglo», en F. Quesada ed., *La filosofía política en perspectiva*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 170.

5. J. Derrida, *Le Droit á la philosophie du point de vue cosmopolique*, *op. cit.*, p. 33.

tal y como he tratado de describirla aquí, esto es, la «Ilustración» distanciada de la mitología cientificista del siglo XVII, se ajustaría más que ninguna otra candidata a esta idea, sin que esto suponga bien una abdicación frente al escepticismo bien ese «abrazo» de la tradición supuestamente confortante, pero mucho más a menudo tiránico y cruel y, siempre, por definición, reaccionario.

Adorno, T., 28, 28n, 106, 124
Agamenón, 101
Agustín, san, 11, 102n
Ainsworth, Michael, 68
Alciati, Andrea, 101
Apel, Karl-Otto, 89, 89n
Aristóteles, 43, 73-74, 79-80, 113-114, 116
Arouet, François-Marie, 45, 45n, 52
Ayer, Alfred J., 124

Bacon, Francis, 31, 43, 46, 50, 85
Bayle, Pierre, 86
Beckmann, Nicolaus, 61
Bentham, Jeremy, 121
Berlin, Isaiah, 8, 15, 15n, 18, 18n, 27, 27n, 28
Bobbio, Norberto, 19n
Bonaparte, Napoleón, 118-119
Bougainville, Antoine de, 116
Brett, A., 103n
Brown, John, 124n
Burke, Edmund, 25, 28, 35, 36n

Carlos V, 102
Carnéades, 42
Cassirer, Ernst, 50, 51n
Cattaneo, 119
Cavell, Stanley, 90, 90n
Charron, Pierre, 92
Cicerón, 61, 64, 64n, 65, 65n, 77, 80, 89, 107
Clarke, Arthur C., 67
Colón, Cristóbal, 13-14
Collini, Stefan, 9
Condillac, Étienne Bonnot de, 90, 90n
Condorcet, marqués de, *véase* J. A. N. De Caritat
Constant, Benjamin, 119, 119n
Cook, James, 114, 116
Cooper, A. A., 16, 44, 44n, 53, 53n, 58, 61-62, 67, 67n, 68, 68n, 69, 69n, 70, 70n, 71, 73-75, 75n, 76n, 80-81, 83-84, 94, 94n, 95-96, 96n, 106, 113, 124
Cudworth, Ralph, 67, 74
Cumberland, 90n

D'Alembert, Jean, 28, 41, 48-49, 49n, 50, 50n, 51, 51n, 52, 52n, 56
Dante, 22
De Caritat, J. A. N., 11, 52, 61-62, 63n, 106, 106n, 122, 122n
De Maistre, Joseph, 28, 35, 35n
Deleuze, Gilles, 33
Demócrito, 61
Derrida, J., 33, 123, 126, 126n
Descartes, René, 16, 31-32, 43-44,

46, 48-52, 56, 69n, 76, 86, 121, 125
Diderot, Denis, 11, 13-14, 16, 27-28, 33, 44-45, 48, 50, 52, 61-62, 67, 71, 74, 74
Dión, Crisóstomo, 92
Dunn, John, 9

Elliot, John, 9, 9n, 10
Emmanuel de las Cases, 118
Epicteto, 63, 63n, 77
Epicuro, 56, 74
Erhard, J. B., 36n
Escalígero, Julio César, 44

Federico el Grande, 45
Ferguson, Adam, 76
Filangieri, Gaetano, 61
Filón de Alejandría, 101
Fiorillo, Vanda, 59n
Foucault, Michel, 23-24, 24n, 27, 77, 121

Gadamer, Hans-Georg, 34, 36, 36n, 37, 84, 84n, 85, 94-95, 95n,
Galileo Galilei, 43
García-Morán Escobedo, Juan, 7n, 18, 18n
Gassendi, Pierre, 56, 86
Gay, Peter, 76-77
Geich, J. B., 36n97
Genovesi, Antonio, 29
Goethe, Johann Wolfgang, 84, 96
Gray, John, 34, 37, 37n, 125
Grocio, Hugo, 14, 16, 31, 32, 38-42, 46-47, 53-54, 54n, 55, 55n, 56-59, 61, 66, 85-87, 87n, 88-89, 92-93, 95, 97, 103, 106
Guyer, Paul, 67n

Habermas, Jürgen, 55, 55n, 57-58, 58n, 85, 85n
Hacking, Ian, 52n
Hamann, Johann Georg, 28, 34, 36, 36n, 84, 96
Hampshire, Stuart, 8
Hankins, Thomas L., 49n
Heidegger, Martin, 36n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 63, 84, 96, 117-118
Helvétius, Claude Adrien, 28.
Herder, Johann Gottfried von, 13-14, 28, 34-35, 36n, 61, 96, 114-115, 115n, 116-119, 126
Hernández, José María, 7, 8n, 30, 125-126
Hobbes, Thomas, 16, 31, 38-39, 39n, 40-41, 42n, 43, 46-47, 50, 53-54, 54n, 55-58, 58n, 59, 61-62, 65-66, 67n, 68, 71-73, 75-76, 85-86, 88-89, 95, 98, 100, 104, 104n, 114, 123-126
Holbach, Paul Henri Dietrich, barón de, 28, 62
Hont, Istvan, 9
Horacio, 94
Horkheimer, M., 28, 28n, 106, 124
Humboldt, 13
Hume, D., 18, 27, 27n, 42, 44, 44n, 55, 55n, 56, 56n, 58, 58n, 61, 66, 66n, 67, 67n, 73, 73n, 82, 82n, 83, 95, 124
Hutcheson, Francis, 45, 46n, 58-59, 59n, 60, 60n, 61, 67, 71, 73n, 80

Jámbico, 89
James, Susan, 47, 47n
Jomeini, 26

Kant, Immanuel, 11, 16, 18, 23-24, 27-29, 32, 34, 36n, 38, 52, 61, 67, 72-73, 78, 80, 80n, 83, 89n, 90, 95-99, 100n, 104, 106-107, 107n, 108, 108n, 109, 109n, 110, 110n, 111, 111n, 112, 112n, 113-114, 116-117, 117n, 118, 121-122
Kavafis, Konstandinos, 125
Keats, John, 74, 74n
Kemp Smith, Norman, 73n

La Méttrie, Julien Offroy de, 28
Las Casas, Bartolomé de, 13
Leibniz, G. W., 39, 39n, 44, 44n, 49-50, 62, 76, 101
Lessing, G. E., 36n
Lilla, Mark, 85, 85n, 86n, 93n
Locke, John, 14,16, 31, 38-41, 41n, 43, 43n, 44-46, 46n, 47, 51-52, 52n, 66-71, 75, 86, 89, 105
Lucius Annaeus Florus, 101
Lyotard, François, 27, 27n, 32, 32n, 33, 33n, 123

MacIntyre, Alasdair, 16, 34, 36, 36n, 37, 37n, 42, 67, 67n, 77, 77n, 78, 85, 85n, 93, 93n, 94-95, 125
Madariaga, Salvador de, 120
Malebranche, Nicolas, 50
Mandeville, Bernard de, 67, 71-72
Maquiavelo, 86
Marco Aurelio, 74
Mazzini, Giuseppe, 119
McRae, Robert, 49n
Mendelssohn, Moses, 23, 29, 36n
Michelet, Jules, 84, 95
Monnet, Jean, 120
Montaigne, Michel de, 33, 48, 62, 62n, 63, 92
Montesquieu, *véase* Charles-Louis de Secondat
More, Henry, 67, 74
Muguerza, Javier, 7n, 19n, 30

Newton, Isaac, 46, 85
Nussbaum, Martha, 107n

O'Neill, Onora, 95n
Ovidio, 40, 53, 103
Oviedo Herrera, Luis Antonio de, 13

Pablo, san, 44
Pagden, Anthony, 7-9, 11-12, 12n, 14n, 15-19
Pascal, Blaise, 41
Pico della Mirandola, Giovanni, 47
Pirrón, 47
Platón, 29, 44, 74, 85, 87-89
Plutarco, 82n
Pomponius, 92
Pufendorf, Francis, 59, 59n
Pufendorf, Samuel, 16, 58, 59n, 60, 60n, 61, 61n, 65, 91-93, 97, 100, 100n, 106

Quesada, Fernando, 7n, 30

Riem, A., 36
Rodríguez Feo, J., 8n
Rorty, Richard, 18, 18n, 19n
Rousseau, Jean-Jacques, 29, 33, 38, 39n, 52, 58, 58n, 61, 67, 71-72, 72n, 83, 83n, 104, 109, 112

Schelling, Friedrich W. J. Von, 31, 31n
Schiller, F., 36n

Schmitt, Carl, 10, 10n, 17, 17n
Schneewind, J. R., 70n
Schofield, Malcolm, 65n
Schopenhauer, Arthur, 67
Secondat, Charles-Louis de, 27, 35, 80-81, 83, 95, 101
Séneca, 61-62, 77
Sexto Empírico, 92
Shaftesbury, 3er conde de, *véase* A. A. Cooper
Skinner, Quentin, 9, 123, 124n
Smith, Adam, 29, 41, 41n, 46, 46n, 61, 67, 67n, 71, 71n, 72-73, 73n, 75, 75n, 76, 80, 80n, 83-84, 124
Sócrates, 24, 29, 61
Spinelli, Altiero, 120
Spinoza, Baruch de, 50, 86
Sterne, Laurence, 59

Tácito, 85
Taylor, Charles, 16, 34, 37, 42, 42n, 46, 47n, 48, 68n, 71n, 76, 76n, 77, 81, 81n
Thomasius, Christian, 62
Tomás de Aquino, 93
Tuck, Richard, 9, 42n, 53n, 58n
Tully, James, 61n

Vattel, Emeric de, 99, 99n, 100-101, 104-105, 105n, 106
Vázquez de Menchaca, Fernando, 103
Verri, Antoni, 90n
Vico, Giambattista, 27-29, 61, 71, 80, 84-86, 86n, 87, 87n, 88, 88n, 89-90, 90n, 91, 91n, 92, 92n, 93-95, 95n, 96-97, 106, 112-113
Virgilio, Publio, 103n
Vitoria, Francisco de, 102, 102n, 103, 103n, 104, 108
Voltaire, *véase* François-Marie Arouet

Whig, 84
Wichcote, Benjamin, 67
Wieland, Christoph Martin, 23, 36n
Williams, Bernard, 8
Wolff, Christian, 62, 97, 97n, 98-100, 104, 106

Zenón de Citio, 82, 95
Zöllner, Johann Friedrich, 23